DE L'ORIGINE

DES

CONNAISSANCES HUMAINES

D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE

[illegible]

[illegible]

PAR LE R. P. CHAST[illegible]

[illegible]

PARIS

[illegible]

[illegible] ET [illegible] SUCCESSEURS

[illegible]

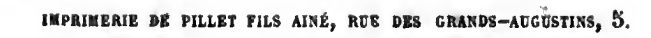
[illegible]

[illegible]

DE L'ORIGINE

DES

CONNAISSANCES HUMAINES



IMPRIMERIE DE PILLET FILS AINÉ, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 5.

DE L'ORIGINE

DES

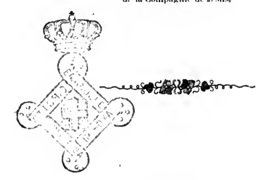
CONNAISSANCES HUMAINES

D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE

OU LES RÉVÉLATIONISTES CONTRAIRES A LA RÉVÉLATION INTERPRÉTÉE PAR LA TRADITION

PAR LE R. P. CHASTEL

de la Compagnie de Jésus.



PARIS

MAISON MÉQUIGNON-JUNIOR

J. LEROUX ET JOUBY, SUCCESSEURS

Libraires de la Faculté de Théologie de Paris

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS

1852

DE L'ORIGINE

DES

CONNAISSANCES HUMAINES

D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE,

Ou les révélationistes contraires à la révélation interprétée par la tradition.

CHAPITRE PREMIER.

LES RATIONALISTES, CONTRAIRES A LA RAISON; LES TRADITIONALISTES, A LA TRADITION; ET LES RÉVÉLATIONISTES, A LA RÉVÉLATION.

Le rationalisme consiste à prétendre que la raison humaine se suffit à elle-même. « La philosophie, selon lui, embrasse toute vérité; sa mission est de tout comprendre, de tout expliquer[1]. » Mais la raison, puissance universelle, reste dès lors indépendante, souveraine, absolue, et ne reçoit des lois d'aucune puissance supé-

[1] M. Saisset, Essais, p. 236.

rieure. Elle rejette sans distinction toute autorité, a dit le maître, « non-seulement l'autorité d'Aristote, mais toute autre autorité que celle de la pensée... il n'y a d'autre autorité que celle de la pensée individuelle[1]; » et la théologie et la révélation, si elles existent, n'ont aucun droit d'être écoutées par elle.

L'école nouvelle des traditionalistes a pour dogme fondamental cette supposition inventée par elle, que la raison humaine ne peut acquérir et posséder aucune notion religieuse, morale et intellectuelle, si ces notions ne lui sont communiquées, transmises par quelque intelligence antérieure, qui l'enseigne. L'homme, disent-ils, est essentiellement un animal enseigné ; et la vérité lui arrive, comme les autres biens de famille, par héritage et par transmission. On peut donner pour formule à leur doctrine ces paroles de l'un d'entre eux : « Raisonnant sur un peuple comme sur un homme, nous pouvons dire hardiment que ce peuple ne s'est pas donné en principe la vérité, qu'il l'a reçue de ses devanciers ou de ses voisins. De sorte que si l'on pouvait supposer une solution de continuité complète et infranchissable entre une génération et celles qui l'ont précédée, cette génération, quelque travail qu'elle fît sur

[1] M. Cousin, Introd. à l'hist. de la phil., l. 3.

elle-même, resterait éternellement assise à l'ombre de la mort intellectuelle, à jamais dépourvue de tout élément de civilisation, ne vivant que par l'instinct et par les sens, et s'eteignant bientôt d'inanition morale dans les désordres de sa brutalité. »

Les traditionalistes s'appellent eux-mêmes quelquefois révélationistes, et ce n'est pas sans raison. Car si « ni les hommes ni les peuples ne ne se sont donné en principe la vérité, » de qui l'ont-ils reçue? de Dieu, sans doute. Mais par quel moyen? par une révélation extérieure, répondent-ils ordinairement. La raison humaine ne peut donc rien connaître sans une révélation de Dieu, reçue directement ou transmise; et voilà les traditionalistes devenus révélationistes.

Cependant nous apercevons une distinction possible. Quand il serait aussi vrai qu'ils se l'imaginent, que la vérité ne s'acquiert pour l'homme que par enseignement et par tradition, il ne s'ensuivrait pas que cette tradition continue dût aboutir à l'origine à une révélation positive et extérieure. Le premier homme, si l'on suppose surtout qu'il ait été créé à l'état d'homme parfait, a pu naître avec une raison toute formée et commencer ensuite pour ses enfants une chaîne de tradition orale dont il n'avait pas eu besoin pour lui-même. Nous ne savons si parmi les partisans de la nouvelle école il en est quelques-uns qui

comprennent ainsi les commencements de la tradition et qui puissent revendiquer le droit de ne pas s'appeler révélationistes. Mais nous pouvons affirmer que ce n'est pas de la sorte qu'ils l'expliquent généralement. Tous ceux que nous avons pu lire admettent formellement que cet enseignement traditionnel, indispensable à tout exercice et à tout développement de la raison, est originairement un enseignement divin, et que la parole, source première et nécessaire de toute connaissance, est la parole de Dieu même. Ils proclament « la nécessité de la révélation par la parole pour les vérités naturelles... l'absolue nécessité d'une révélation extérieure et de l'enseignement traditionnel pour nous faire acquérir les connaissances mêmes de l'ordre naturel. »

Donc nous avons en face les rationalistes qui disent que la raison suffit à l'homme, qu'elle est souveraine et indépendante, et à côté, un certain nombre d'écrivains religieux, traditionalistes quand ils disent que la raison ne peut rien sans la tradition, et révélationistes quand ils enseignent qu'elle ne peut rien sans la révélation divine. Eh bien, nous affirmons ceci avec une entière confiance : le rationalisme est en opposition formelle avec la raison même, comme le traditionalisme est en opposition avec la tradition, comme le révélationisme est contraire à la

révélation, telle que la tradition nous l'explique.

Sans doute on pourrait faire voir sans peine que le rationalisme est avant tout contraire à la religion et à la révélation; comme il serait facile de prouver que le traditionalisme est contraire à la raison, et le révélationisme contraire à la raison et à la tradition. Et cela devrait suffire. Mais il nous a semblé que la preuve serait plus directe et plus significative, s'il était démontré que chacun de ces systèmes est en contradiction avec le principe qu'il invoque comme sa raison d'être; s'il était rendu visible à tous les regards que la base même sur laquelle il s'appuie se retourne contre lui, que non-seulement elle se dérobe sous lui et le laisse sur un abîme, mais qu'elle l'y précipite elle-même et l'accable de son poids.

C'est ce que nous essayons de faire voir, et ce que nous avons déjà indiqué dans de précédents travaux[1]. Nous disons aux rationalistes : Vous vous portez pour les amis et les défenseurs de la raison, mais elle voit en vous ses véritables ennemis. En la réduisant à elle seule et à ses seuls moyens de connaître, vous l'opprimez injustement. En détournant les secours supérieurs qui lui étaient offerts, vous la trahissez; et en la couronnant après cela reine indépendante, vous lui

[1] **Les Rationalistes et les Traditionalistes. — L'Eglise et les systèmes de philosophie moderne.**

faites insulte. La raison connaît ses droits et son rang : au nom d'elle-même, elle proclame ses limites et sa faiblesse; au nom d'elle-même, elle accepte le bienfait d'une lumière supérieure à la sienne; elle l'accepte, en profite et s'en glorifie. Défenseurs dangereux de la raison, vous êtes reniés par elle, vous êtes convaincus par elle.

Nous adressant aux traditionalistes, nous les prions de réfléchir et de considérer s'ils ne sont pas également condamnés par leur principe, et si la tradition, dont la voix seule leur plaît, ne les dément pas formellement. En effet, il ne suffit pas de dire que l'esprit humain ne peut rien sans la tradition, et de placer dans l'enseignement traditionnel la source nécessaire de toutes nos connaissances. Car, apparemment, si toute vérité vient de la tradition, celle-là même que vous exprimez en ce moment, et qui est pour vous la grande et importante vérité, doit en venir comme les autres; elle doit s'y trouver enseignée. Or, elle ne s'y trouve pas : première opposition. En voici une seconde plus forte encore : non-seulement la tradition n'enseigne point la doctrine traditionaliste, mais elle enseigne et a constamment enseigné le contraire. Nous espérons le démontrer dans le travail qui suivra celui-ci.

Enfin, les révélationistes regardent la révélation divine, sinon comme la règle unique, du

moins comme l'origine des connaissances humaines et la source nécessaire de toute vérité religieuse et morale; ce qu'ils essayent de prouver par de nombreux passages des livres saints, interprétés à leur façon. Nous voulons faire voir dans cet ouvrage, non-seulement que ces efforts d'interprétation biblique pour appuyer le nouveau système ne sont point conformes à l'interprétation traditionnelle, autorisée dans l'Eglise; mais que le système lui-même, le principe révélationiste est peu conciliable avec les enseignements de la révélation, tels que la tradition catholique les a toujours expliqués.

La doctrine révélationiste n'est point la doctrine révélée, elle lui est plutôt contraire; de même que la doctrine traditionaliste n'est point la doctrine traditionnelle, mais un démenti à toute la tradition; de même que le rationalisme n'est point une doctrine rationnelle, puisqu'il est tout ce qu'il peut y avoir de plus irrationnel.

Chacun de ces systèmes a pris un nom spécieux et voisin de la réalité, mais qui n'est qu'une exagération de la réalité, un contre-sens de la réalité. Ils se parent du nom, mais ils abusent évidemment de la chose. Voilà pourquoi nous les combattons.

Quelques honnêtes personnes, nous rapporte-t-on, ont d'abord hésité sur la portée de nos atta-

ques. Peu au courant, à ce qu'il paraît, de la polémique, en nous voyant combattre le traditionalisme, ces personnes ont demandé si nous avions intention de combattre la tradition. Autant aurait valu demander, si, en attaquant le rationalisme, nous avons voulu attaquer la raison ; si, en nous déclarant contre les révélationistes, nous nous déclarons contre la révélation.

Avons-nous besoin de dire que c'est le contraire qui est vrai ? Contre les rationalistes, nous défendons la révélation qu'ils outragent et la raison qu'ils trahissent. Contre les traditionalistes, nous maintenons l'enseignement de la tradition aussi bien que les droits de la raison ; et contre les révélationistes, nous vengeons à la fois la raison, la tradition et la révélation. Loin de renier aucune des trois, nous combattons pour les trois ; et nous nous opposons à quiconque méconnaît les droits de l'une ou de l'autre.

La raison, la tradition et la révélation sont trois grandes choses, trois secours, trois puissances accordées à l'homme pour le guider dans le chemin de la vie. Ne lui en ravissons aucune. Toutes les trois ont leur importance, leur nécessité et leur grandeur, quoique différentes : toutes les trois sont des bienfaits de Dieu ; n'en répudions aucun. Nobles et glorieuses toutes les trois, quoique d'un rang divers, elles doivent conserver entre elles

leur distinction et leur hiérarchie, leurs rapports et leur fonction propre. Utiles et nécessaires à l'humanité, quoique à un degré différent, elles doivent coexister dans ce monde sans se confondre et sans s'absorber.

Or, ce sont ces rapports inviolables que violent diversement plusieurs écrivains de nos jours; et ce sont ces rapports nécessaires que nous avons entrepris de rappeler hautement et de maintenir énergiquement.

Quelques personnes ont craint, nous dit-on, qu'il ne nous arrivât à nous-même de violer quelques-uns de ces rapports; on craint que dans cette discussion nous n'exagérions quelquefois, d'une manière ou d'une autre. Hélas! on peut le craindre pour tout écrivain et dans toute discussion. Et, quant à nous, c'est notre préoccupation continuelle; qui oserait se croire infaillible? Quand nous défendons la révélation, nous craignons que les rationalistes ne puissent nous accuser de méconnaître les droits de la raison; et quand nous maintenons les droits de la raison, nous avons à craindre que l'école traditionaliste ne nous reproche de les exagérer.

Nous sommes loin de nier la possibilité de l'erreur, en nous plus qu'en beaucoup d'autres. Mais il est des personnes, à ce qu'il paraît, qui ne croient pas seulement l'erreur possible, et qui la tiennent

à peu près pour nécessaire dans toute discussion, qui la regardent même comme nécessaire des deux côtés également. Qu'on leur parle de deux adversaires et qu'on leur demande leur pensée à eux-mêmes sur ce débat; la réponse n'est pas difficile : on exagère des deux côtés.—C'est, en effet, très-possible; mais s'en sont-ils assurés positivement avant de prononcer que cela est? Seraient-ils capables de dire pertinemment en quoi l'un outre la vérité et en quoi l'autre l'affaiblit? Pas précisément; mais, disent-ils, nous affirmons là une chose qui va de soi; c'est ce qui arrive dans toute discussion; c'est ce qui est arrivé aux saints Pères eux-mêmes et aux Docteurs de l'Eglise en défendant la vérité contre les hérétiques de leur temps. — A ceci on n'ose répliquer; et l'on s'arrête devant l'exemple des saints Pères et des Docteurs de l'Eglise. Si les saints Pères et les Docteurs de l'Eglise ont exagéré, au moins quelquefois, le moyen de croire que les écrivains d'aujourd'hui ne soient pas capables d'exagérer aussi?... Assurément, ils n'en sont que trop capables; mais il serait bon de savoir cependant s'ils exagèrent en effet, les uns comme les autres, et en quoi chacun d'eux exagère réellement. Car prononcer à son aise qu'ils exagèrent tous, serait une façon par trop expéditive de décider le débat sans l'avoir examiné. Ce grand principe · que toujours les

contendants opposés ont également tort, nous semble passablement exagéré à son tour; et avec cette puissante logique, le propriétaire et le voleur seraient toujours mis dos à dos.

Mais, dit-on, la vérité n'est point dans les extrêmes, et la sagesse consiste à prendre le milieu. — Nous le pensons aussi, généralement. Et spécialement dans la question présente, nous avons à cœur, autant que qui que ce soit, de garder le milieu véritable entre les rationalistes qui accordent trop à la raison, et les traditionalistes qui ne lui accordent pas assez. Et voilà pourquoi nous sommes en débat avec les uns et avec les autres. Mais voici quelqu'un qui nous dit : Je ne suis ni avec les rationalistes, ni avec vous, ni avec les traditionalistes; je garde un juste milieu. — Nous croyons être au milieu nous-même. Mais il y en a qui sont assez sages pour chercher le milieu du milieu. S'ils le trouvent, qu'ils nous l'indiquent; nous le prendrons. Mais nous devons les avertir d'une chose; c'est qu'il peut arriver, et il arrive, en effet, quelquefois que le milieu cherché est une chimère, parce qu'il est impossible. L'un affirme que deux et deux font cinq, l'autre soutient que deux et deux ne font pas cinq. Pourrait-on nous dire où est le juste milieu entre ces deux affirmations?

Il faut donc bien comprendre l'état de la question et les deux solutions contraires qui lui sont

données, afin de voir si elles sont, l'une comme l'autre, exagérées ou fausses. La manière dont nous avons posé la question avec les rationalistes a paru satisfaisante et complète. Mais pour celle qui concerne les traditionalistes, on nous presse de divers côtés de la poser de nouveau dans tout son jour, en développant notre propre théorie sur l'origine de nos connaissances et sur la valeur de la raison humaine. Nous croyons avoir commencé de le faire dans nos précédents ouvrages [1]. Mais dans le cours d'une discussion on en oublie facilement, aujourd'hui surtout, les commencements. Voici donc de nouveau notre thèse : les traditionalistes soutiennent que la raison ne peut rien sans la tradition, ou qu'un enseignement est nécessaire pour la formation comme pour tout développement de la raison dans l'homme; nous nous bornons à prendre la contradictoire sur ce point essentiel. Ainsi, nous prions de le remarquer, nous ne nions ni l'utilité ni le besoin de l'enseignement; nous n'allons pas imaginer que la raison puisse opérer des merveilles par elle seule; nous n'examinons pas même si elle peut plus ou moins de choses sans le secours de l'enseignement et de la tradition. Nous disons seulement, et

[1] Voir dans Les Rationalistes et les Traditionalistes, le § 6 : quelle a été la pensée constante des catholiques sur la valeur de la raison humaine.

cela nous suffit contre les traditionalistes, qu'elle peut *quelque chose*. Nous disons en particulier qu'elle ne reçoit pas et qu'elle ne peut recevoir la première idée par un enseignement extérieur; nous appuyant sur cette considération, développée par saint Thomas, que pour être enseigné il faut savoir quelque chose.

Voilà ce que nous disons. Nous essayerons de le dire plus amplement quand le moment sera venu, et de le prouver aussi complétement qu'il sera en notre pouvoir. Nous donnerons sans hésiter, non pas notre doctrine et notre théorie, car nous n'avons la prétention de rien inventer; mais la doctrine des théologiens et des philosophes chrétiens qui nous ont précédé, en un mot la doctrine traditionnelle sur ce point capital.

Quant à présent et dans cet ouvrage, nous nous bornons à ceci : nous prenons textuellement ce qu'ont écrit, ce que continuent d'écrire les traditionalistes ou révélationistes sur l'origine des connaissances humaines, et nous leur disons : Voilà ce que vous enseignez, voilà ce que vous prétendez appuyer sur les paroles de la Bible, paroles sacrées pour vous comme pour nous. Eh bien, nous prouvons que votre doctrine, telle que vous la professez, ni plus ni moins, n'est point confirmée par les paroles de la Bible; nous ajoutons que vous ne pouvez même la concilier avec les ensei-

gnements de la Bible, interprétée par toute la tradition.

Nous ne croyons pas que sur ce point il puisse y avoir un milieu à chercher.

CHAPITRE II.

DE L'INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE SAINTE.

L'Ecriture sainte, la Bible, n'est point un livre ordinaire. En dehors et au-dessus de toutes les productions humaines, ce livre reste seul à part et ne peut être rapproché de rien. Le monde lui-même devine que ce n'est point là un volume comme un autre; et le libre penseur le plus sceptique ne l'ouvre jamais d'une main indifférente.

La Bible n'est point un livre admirable, étonnant; c'est un livre divin, dans la réalité du mot, le seul livre de Dieu qui existe au monde. Ce n'est point l'honneur de son siècle, la gloire de l'esprit humain; c'est la manifestation miséricordieuse des intentions divines. Et nous y trouvons, pour en garantir chaque affirmation, pour commander tout notre respect, non l'autorité du génie, non la sûreté d'une raison éprouvée, mais l'infaillibilité de Dieu même.

Ce livre a été écrit par des hommes, mais sous la dictée de Dieu, sous son action immédiate et son assistance directe. Il est de la main de plusieurs écrivains, mais il est tout entier du même auteur; de celui qui y a déposé ses pensées et ses volontés. « Les saintes Ecritures, comme le dit avec non moins de vérité que de magnificence un Père de l'Eglise, les saintes Ecritures sont autant de dépêches du Tout-Puissant adressées à ses créatures. Oui, chaque livre de la Bible est une lettre que l'empereur du ciel, le Seigneur des anges et des hommes vous envoie pour la conduite de votre vie [1]. »

Les écrivains auxquels nous nous adressons en ce moment sont bien pénétrés de cette dignité des saintes Ecritures. Mais plus la Bible fait autorité pour les chrétiens, plus ils sont portés à y chercher des preuves en faveur de leurs opinions; plus ils sont tentés de se l'approprier pour l'opposer à des adversaires qu'ils voudraient confondre et arrêter subitement. Ne nous laissons point emporter par un zèle irréfléchi; et, dans notre empressement à alléguer la parole de Dieu, gardons-nous nous-mêmes de lui manquer de respect.

[1] Imperator cœli, Dominus angelorum et hominum, pro vita tua tibi epistolas suas transmisit. Quid est enim S. scriptura nisi quædam epistola omnipotentis Dei ad suam creaturam. — S. Greg., l. 4, epist. 84.

Tel est cependant le danger auquel exposent trop souvent les discussions les plus consciencieuses, pour peu qu'elles s'animent. « Une longue expérience, dit Bergier, a prouvé qu'il n'est aucun livre dont il soit plus dangereux et plus aisé d'abuser. » Saint Jérôme déplorait déjà cet abus, cette injure faite à la parole de Dieu. Et, en effet, c'est dans les chrétiens un tort d'autant plus inexcusable qu'ils croient tous à l'inviolable majesté de cette divine parole. Mais l'on sait avec quelle facilité l'esprit humain se laisse emporter à la légèreté et à la présomption. Qui donc aujourd'hui ne se tient pas pour capable d'entendre et d'expliquer sa Bible; et quel honnête écrivain voudrait hésiter un instant sur un passage qu'on lui objecte ou qui lui vient à l'esprit? « La science des Ecritures, dit un saint Père, est la seule qu'on ne croit pas avoir besoin d'apprendre... Voyez-les : si par hasard, quittant les lettres profanes pour les lettres sacrées, ils ont charmé les oreilles par des phrases étudiées, ils prennent tout ce qu'ils disent pour la parole de Dieu. Ils ne daignent pas rechercher quelle a été la pensée des apôtres et des prophètes; ils ne veulent qu'appuyer leurs sentiments sur des témoignages qui n'y ont aucun rapport; comme si c'était la marque d'un grand génie, comme si ce n'était pas la plus détestable des méthodes de travestir l'Ecri-

ture et de lui faire violence pour la plier à nos caprices [1]. »

« C'est qu'un très-grand nombre d'hommes, comme le remarque avec beaucoup de sens un théologien, sont travaillés de l'incurable manie de produire et de publier leurs sentiments; et très-peu sentent le besoin de s'instruire eux-mêmes. Aussi ne se gênent-ils en aucune manière, même à l'égard de l'Ecriture sainte. Ils la manient comme une cire molle et lui donnent toutes les formes les plus inattendues. Ils semblent jouer avec les paroles saintes comme avec des dés, et accueillent avec empressement le sens que le hasard présente à leur esprit. Souvent même ils leur font sciemment violence, et ils traitent la Bible comme on ne souffrirait pas qu'ils traitassent Virgile; ils accumulent les contre-sens les plus palpables, les plus contraires à l'explication des savants, des saints Pères et des conciles [2]. »

Que sera-ce donc, si, à la légèreté, à la frivolité d'esprit vient se joindre un intérêt d'école ou de système? Oh! alors, on est habile à découvrir dans la Bible des sens merveilleux. On y trouve des présomptions d'abord, puis des preuves en faveur de ses opinions; on y trouve ses opinions toutes faites. On embrasse avec ardeur un sens

[1] S. Jérome, *Proleg. Galeat.*
[2] Cornelius à Lapide, *Encom. script. s.*

que l'on désirait depuis longtemps; et l'on finit par y croire soi-même presque sincèrement. Certes, il n'est pas besoin, pour manquer de respect aux saintes Ecritures, de cette brutalité impie, de cette passion sauvage, avec lesquelles nous avons vu récemment les socialistes et les communistes s'emparer de nos livres saints et les faire servir sacrilégement à autoriser de monstrueux projets. Non; on peut se faire illusion à moins; et la science aussi bien que la politique a ses passions, qui, pour être moins violentes, n'en sont pas moins propres à égarer. Certaines habitudes d'esprit, contractées sans assez de réflexion, certaines idées qu'on a crues utiles et qu'on a plus d'une fois recommandées, le besoin de justifier à soi et aux autres une opinion trop promptement avouée et trop ouvertement professée, suffisent pour influencer, à leur insu, des écrivains honnêtes et pour leur faire commettre, à l'égard de la parole de Dieu, des manquements dont ils n'ont pas toujours conscience.

La première condition indispensable dans l'emploi et l'interprétation des saintes Ecritures, est donc de s'interroger soi-même et de voir si l'on est exempt de tout esprit d'innovation, de toute infatuation de système, de tout besoin secret de trouver dans un texte moins le sens véritable que le triomphe de sa cause.

Mais cette sincérité, cette loyauté d'intention ne suffit point encore, et ce n'est pas à des écrivains catholiques qu'il sera besoin de rappeler que c'est une manière d'agir toute protestante de se livrer à l'interprétation des divines paroles sans autre guide que son propre esprit. Nous ne voulons pas dire qu'aucun de ces écrivains ait eu la pensée de s'arroger un droit qui n'appartient qu'à l'Eglise, le droit de définir dogmatiquement le sens d'un passage de la Bible. Mais nous disons que cette réserve même ne peut suffire ; en effet, c'est un enseignement catholique, qu'on n'est point libre de donner sur un texte ses propres explications, même à titre d'opinions personnelles, au risque d'aller contre le sens véritable que lui a donné la tradition.

Le concile de Trente est formel sur ce point ; car dans ses importants travaux il a jugé cette matière digne de toute son attention. Il s'en est ainsi expliqué dans la session 4, Décr. 2 : « Le saint et sacré concile, pour arrêter le trop grand emportement des esprits, décrète, que personne, se fiant à sa prudence, dans les choses de la foi et de la morale qui touchent à l'édification de la doctrine chrétienne, n'ait l'audace de tirer l'Ecriture sainte à son sens particulier et de l'interpréter dans un sens contraire à celui que lui donne et que lui a toujours donné notre sainte mère l'E-

glise, à qui il appartient d'expliquer et de définir le vrai sens des Ecritures; ou dans un sens qui soit opposé au sentiment unanime des Pères; *encore que ces sortes d'interprétations ne dussent jamais être publiées.* Que les contrevenants soient déclarés coupables par l'Ordinaire et qu'ils encourent les peines portées par le droit. » C'est ce que prescrit également la célèbre profession de foi prescrite par le pape Pie IV, et dans laquelle la fidélité à interpréter l'Ecriture sainte d'après ces règles est comptée au nombre des principaux devoirs du christianisme auxquels cette profession de foi engage. C'est aussi à l'observation de ces mêmes règles que, récemment encore, l'archevêque de Cologne rappelait les hermésiens de son diocèse, en les obligeant à signer cet engagement: « Je déclare et je promets vouloir observer dans le sens le plus strict le décret du concile de Trente, ayant pour but de réprimer la trop grande pétulance de certains esprits, lequel est ainsi conçu: « Que personne se confiant en son propre jugement n'ait l'audace de tirer l'Ecriture sainte à son sens particulier... » On ne sera point surpris de ces prescriptions énergiques, si l'on fait attention que le concile de Trente charge les évêques de surveiller l'exécution de ce décret et les en rend responsables chacun dans son diocèse: *qui contravenerint, per Ordinarios de-*

clarentur, et pœnis a jure statutis puniantur.

Telle est donc, dans l'interprétation des Ecritures, la premiète règle, la règle fondamentale et essentielle : examiner et suivre l'explication donnée par l'Eglise et par la tradition. C'est ce que proclamait déjà Vincent de Lérins, quand il disait : « Parmi les anfractuosités si multipliées de ce labyrinthe, il est indispensable de tenir d'une main ferme le fil que nous offre la tradition apostolique et de nous attacher au sens catholique approuvé dans l'Eglise[1]. » Par conséquent, conclut un théologien autorisé, « toute interprétation qui n'a pas pour principe l'esprit de tradition apostolique et s'en éloigne sur un seul point, se détruit elle-même et tend à défigurer l'Ecriture[2]. » Et nous ajouterons, ce qui est évident : Tout écrivain qui se permet ces hardiesses se rend coupable envers la parole de Dieu et coupable envers l'Eglise dont il méconnaît les prescriptions, *quand même ces interprétations ne devraient jamais être publiées ;* à plus forte raison, si elles sont livrées au public.

Nous trouvons dans un autre théologien une dernière règle, qui nous semble d'une sagesse et

[1] Multùm necesse est, propter tantos tàm varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundùm ecclesiastici et catholici sensûs normam dirigatur. — Commonit., n. 2.

[2] Janssens, n. 622.



d'une raison parfaite : « On ne doit pas, dit-il, s'éloigner de l'interprétation unanime des anciens et des nouveaux interprètes catholiques (il ne s'agit plus seulement des Pères de l'Eglise), quand ils donnent leur sentiment comme certain et qu'il s'agit de la foi et des mœurs. Car tous ces interprètes ne peuvent ordinairement s'être accordés sur un sens, à moins qu'ils n'y aient été forcés par l'évidence du contexte ou par l'autorité de la tradition. Ainsi, pour s'éloigner d'un sens qu'ils auraient unanimement donné, il faut avoir des raisons qui prouvent évidemment qu'ils se sont trompés. Il faut de plus montrer qu'ils n'ont pu apercevoir eux-mêmes ces raisons; ou que, s'ils les ont entrevues, il y a eu quelque obstacle qui les a empêchés d'en saisir toute la force et toute la valeur. »

On ne saurait s'empêcher de reconnaître la sagesse et la nécessité de ces mesures sévères tracées par l'Eglise et par la théologie. Il s'agit, non d'un texte humain, antique et précieux, mais de la parole de Dieu et des enseignements divins adressés aux hommes. L'autorité ecclésiastique, à qui en est confié le dépôt, se doit de prendre les moyens qui sont en son pouvoir pour conserver cette parole et en maintenir la signification véritable.

Mais il est un expédient sur la légitimité du-

quel des écrivains peuvent s'abuser. Ils se disent : Nous ne touchons en rien au sens réel des Ecritures, que nous respectons religieusement. Mais voici ce que nous nous permettons avec sécurité : nous trouvons dans la Bible certaines phrases et certaines paroles qui nous offrent quelque rapport et quelque analogie, quelque consonnance au moins avec notre doctrine ou notre système. Nous leur laissons leur sens obligé, le sens qu'y attachent l'Eglise et la tradition ; mais après cela nous est-il défendu de les appliquer innocemment à ce que nous disons, ne fût-ce que pour mieux expliquer et mieux faire ressortir notre pensée ?

Nous répondons que cette manière d'appliquer l'Ecriture sainte à un sujet quelconque, est parfaitement connue des théologiens ; c'est ce qu'ils appellent sens *accommodatice* ou prêté. « Le sens accommodatice, dit Billuart, est, non le sens réel que présente le texte, celui que Dieu ou l'écrivain sacré a eu en vue, mais le sens que quelqu'un prête de lui-même à un passage, en l'appliquant à un objet qui peut avoir plus ou moins de rapport avec l'objet dont il est question dans le texte. Ainsi, ajoute-t-il, si, dans une famille, l'aîné était obligé, pour une raison quelconque, de céder ses droits à son cadet, on pourrait leur appliquer à tous les deux ces paroles, qui s'entendent en réalité de Jacob et d'Esaü : *major*

serviet minori. C'est dans ce sens que l'Eglise elle-même applique à la divine Vierge plusieurs passages de la Bible qui ont pour objet la Sagesse éternelle. C'est ainsi qu'elle attribue aux saints des temps modernes plusieurs des qualités que l'Ecriture a célébrées dans les principaux personnages de l'ancienne loi. » Les prédicateurs les plus irréprochables et les plus autorisés emploient aussi dans ce sens, avec avantage, les paroles de la sainte Ecriture.

Mais s'ensuit-il que cet emploi facile des paroles sacrées soit permis à chacun, et que chaque individu puisse citer à son gré l'Ecriture pour donner plus de prix et de relief à ses paroles?

Voici à cette question la réponse générale de l'un des plus graves de nos commentateurs : « Que ce soit là, dit-il, une chose arbitraire et pure affaire d'imagination ; qu'il soit loisible à chacun de prendre les paroles saintes et de les adapter à son discours ; qu'on puisse, par exemple, imiter une princesse Eudoxie ou une Proba Falconia, cette Sapho latine, qui ont appliqué à Jésus-Christ, l'une, l'*Iliade* d'Homère, l'autre, l'*Enéide* de Virgile ; que chacun puisse enfin plier l'Ecriture sainte à son gré et la faire servir à toutes ses utopies ; il serait pernicieux de le penser, et plus dangereux de le faire [1]. »

[1] Cornelius à Lapide, *Encom. script. s.*

Quelles sont les règles particulières à cet égard? Les voici, telles que nous les trouvons dans les auteurs qui ont traité la matière.

1° En prêtant au texte sacré un sens *accommodatice*, approprié au sujet que l'on traite, on doit éviter de le présenter comme le sens réel du texte allégué : *modò tamen*, dit Billuart, *non proferatur ut sensus S. Scripturæ.* Ainsi, quand on croit pouvoir recourir à une citation de ce genre, loin de prétendre que ce soit là ce que signifie le texte et que telle soit la pensée de l'écrivain sacré, on devrait au contraire protester de son respect et de ses intentions, faire les réserves voulues sur le sens des divines paroles, et demander grâce pour la liberté qu'on prend de les employer dans un but qui n'est pas le leur.

2° Dans cette application qu'on fait de l'Ecriture sainte, non-seulement on ne doit pas présenter comme le sens véritable celui qu'on lui donne en ce moment, mais il ne doit y avoir aucune insinuation dans ce but, ni rien qui tende à fausser dans l'esprit des lecteurs le sens propre et réel, rien qui tende à surprendre leur attention et à leur donner le change sur une matière si sacrée.

3° On ne doit pas s'imaginer surtout que l'on puisse jamais se servir de ce genre de citation pour établir aucun dogme, aucun point de morale, ni pour prouver aucune doctrine et aucune

opinion. En appliquant un passage de la Bible à votre thèse, en rapprochant les expressions, vous pourrez trouver des rapports inattendus, une conformité presque complète, qui vous fourniront un mot heureux et une phrase séduisante; mais qui ne prouveront point pour cela la vérité de la thèse que vous soutenez. « Il n'y a que le sens littéral, disent les théologiens, ou le sens confirmé par un autre passage de l'Ecriture ou par l'Eglise, qui puisse valoir comme preuve[1]. » Si avec votre citation vous voulez prouver quelque chose, vous avez donc à démontrer que tel est le sens réel du passage que vous alléguez.

4° On ne doit faire usage de cette application des Ecritures que dans les sujets de « piété », ce sont les expressions de Janssens; *in rebus bonis et ex bono fide,* dit Billuart. Mais, ajoute ce théologien, citer ainsi l'Ecriture sainte « pour des bagatelles et des futilités, pour des assertions vulgaires, est une coupable irrévérence; la citer de la sorte pour des choses fausses, pour des choses inconvenantes ou illicites, est une impiété et un sacrilége. » Le concile de Trente condamne hautement ceux qui abusent des paroles de l'Ecriture en les appliquant à des choses profanes; et il enjoint à chaque évêque dans son diocèse de punir

[1] Voir Billuart.

les coupables, comme des profanateurs. Voici comment il s'exprime : « Voulant réprimer cette témérité avec laquelle on plie et on adapte les paroles et les pensées de la sainte Ecriture à toute sorte de choses profanes, à des plaisanteries, à des fables, à des choses vaines,... le saint concile, pour faire cesser ces mépris et ces irrévérences, dispose et ordonne que personne à l'avenir n'ait l'audace d'employer, de quelque manière que ce soit, les paroles de l'Ecriture sainte pour ces usages et autres semblables; que tous ceux qui agissent de la sorte soient considérés comme des profanateurs et des violateurs de la parole de Dieu, et qu'ils soient soumis par les évêques aux peines portées par le droit ou par un jugement légitime [1]. »

Ainsi, d'après la théologie, citer les paroles de la Bible « pour appuyer des bagatelles, des futilités... est une coupable irrévérence »; et en les citant de la sorte « pour appuyer des choses (faits ou opinions) fausses », on peut se rendre coupable d'impiété et de sacrilége. D'après le concile général de Trente, « employer les paroles de l'Ecriture sainte, de quelque manière que ce soit, pour les appliquer à des choses profanes, à des choses vaines... » est une témérité, une audace

[1] Sess. 4, Decr. 2.

criminelle, une profanation de la parole deDieu. Il nous semble, après cela, que si les défenseurs d'une opinion, d'un système quelconque, sont tentés d'invoquer à l'appui les paroles de la Bible, de les appliquer à leur sujet, *de quelque manière que ce soit,* ne fût-ce que pour orner leur discours, ils devront réfléchir, et se bien assurer que cette opinion ou ce système n'a aucun lien de parenté avec certaines doctrines qualifiées par le chef de l'Eglise de « doctrines fallacieuses, vaines, futiles, incertaines, et que les plus vains des hommes ont crues propres à soutenir et à défendre la vérité[1]. »

Le lamennisme, il y a vingt-cinq ans, faisait un emploi fréquent de la sainte Ecriture, et la citait souvent à l'appui de ses doctrines *fausses et futiles.* L'épiscopat français signala cette témérité, et la réprima. Un écrivain de cette école avait dit que « les langues sont Dieu lui-même, car il est écrit quelque part que le Verbe, c'est Dieu. » Cette proposition est condamnée comme « blasphématoire » et l'écrivain est convaincu « d'avoir allégué témérairement et avec irrévérence les paroles de la sainte Ecriture; de leur avoir donné un sens impie. » On avait allégué encore, pour autoriser des théories nouvelles sur la liberté, ce texte de saint Paul : *Christus nos liberavit.* L'au-

[1] Encycliq. de 1834.

teur est condamné « pour avoir détourné sans respect, et contre la défense expresse du concile de Trente, le sens du texte sacré, et lui avoir prêté un sens faux et dangereux. »

Nous pourrions citer d'autres exemples encore, pris dans cette école. Nous allons voir si le traditionalisme lui-même est plus circonspect dans son zèle, et s'il comprend toujours suffisamment combien c'est un procédé dangereux de chercher à un système nouveau un appui dans la parole de Dieu.

Au reste, ces règles de respect et de réserve ne sont pas moins obligatoires pour nous que pour les écrivains dont nous parlons. En discutant leurs interprétations et leurs explications nombreuses, nous ne nous dissimulons pas que nous avons nous-même à éviter d'en donner d'arbitraires et de hasardées. Tous nous devons nous conformer aux principes qui régissent une si délicate matière, et c'est pour nous autant que pour les autres que nous les avons rappelés dans ces pages.

CHAPITRE III.

ORIGINE HISTORIQUE DE LA PAROLE ET DE LA PENSÉE HUMAINE, D'APRÈS LA GENÈSE.

I

Solution traditionaliste.

Les questions d'origine sont toujours relativement importantes et de nature à provoquer vivement l'attention des hommes sérieux. On suppose facilement que l'explication des choses présentes dépend de la manière dont les faits se passèrent au commencement, et que ce que nous avons sous les yeux n'est que la suite de ce qui se produisit alors. De là le besoin qu'éprouve l'esprit de porter sur ce point ses plus actives investigations; et à chaque problème qui lui est posé, après en avoir compris les données et les éléments divers, il s'élance d'un bond à son origine, et veut assister au spectacle de sa naissance même; espérant surprendre, dans son mode de génération, le secret de toutes ses difficultés.

Le malheur est que presque toujours les origines sont aussi obscures qu'elles sont importantes. Notre regard plonge difficilement dans ce lointain

où les objets se confondent; parce qu'ici surtout la lumière s'affaiblit en raison directe de la distance.

L'origine des connaissances humaines, la première apparition de la pensée dans tout homme qui vient à la vie, est une question qui fut examinée dans tous les siècles, et qui partagea les philosophes en deux écoles également puissantes, également orthodoxes. L'enfant apporte-t-il en naissant un principe général, une idée innée qui lui serve à caractériser les objets particuliers, individuels, à mesure que l'expérience les soumet à son regard? Ou bien part-il des premières sensations, des premières perceptions externes, pour de là s'élever, par l'abstraction et la comparaison, à une idée commune, générale, à la notion de l'absolu? Voilà l'éternel problème de la vie intellectuelle, toujours discuté et non encore résolu, et qu'il serait peut-être téméraire de vouloir résoudre d'une manière définitive. Aussi a-t-on toujours reconnu, même au sein de l'Eglise, la liberté d'embrasser l'un ou l'autre des deux sentiments opposés.

Mais depuis quelques années, il s'est élevé chez nous une nouvelle école, en plus d'un point héritière légitime du lamennisme, si elle ne lui est contemporaine, laquelle s'est mise à propager, sur l'origine de la pensée, un système nouveau, un système inouï dans l'Eglise et ignoré des plus

profonds penseurs de tous les siècles. D'après cette nouvelle philosophie, la pensée ne peut naître dans l'homme si elle n'y est déposée ou produite par la parole extérieure, par la société et la tradition, et primitivement par la révélation divine. C'est pour cela que les écrivains de cette école s'appellent eux-mêmes traditionalistes et révélationalistes.

Or, pour appuyer leur théorie, il n'est aucun point de l'histoire auquel les traditionalistes aient recouru plus souvent qu'à la naissance même du genre humain; aucun monument qu'ils aient invoqué avec plus de confiance que les deux premiers chapitres de la Genèse. Nous voulons aujourd'hui les suivre sur ce terrain, et nous acceptons ces deux questions que leur polémique soulève : 1° D'après les deux premiers chapitres de la Genèse, comment le premier homme commença-t-il à penser, et quelles furent ses premières connaissances? 2° D'après ce même livre, comment le premier homme apprit-il à parler? Nous omettrons de rechercher, ce que plusieurs savants ont déjà fait, quelle fut la langue parlée des premiers hommes; pour ne nous attacher qu'aux points qui sont en débat avec les traditionalistes.

Sur ces deux points, voici les affirmations de la nouvelle école. Nous citons ·

« Voilà bien la philosophie biblique sur l'origine de la parole. Dieu a parlé à l'homme, ces premières paroles ont donné les idées de Dieu, de créateur, de devoir, d'enseignement, d'autorité divine qui constituent le fond de la raison humaine. L'homme, nécessairement actif et intelligent, a compris ces paroles, ces notions, se les est assimilées, a ajouté d'autres mots, probablement tous formés des premiers. Car l'étymologie nous apprend que les mots viennent d'un petit nombre qui sont des racines. Voilà, nous le répétons, la philosophie biblique, historique, traditionnelle, chrétienne. »

« Est-ce bien là, en effet (ainsi que le prétendait un théologien), la méthode de connaître Dieu qui nous est manifestée dans l'Ecriture? Voyons : j'ouvre l'Ecriture, et, dès le commencement, *in principio,* comme dit la Bible, c'est par la révélation, par la tradition, que j'apprends ce que Dieu a fait et comment il a créé. Nous lisons, en effet, dès le 3e v. : Et Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut. Ainsi, dès le commencement, la parole de Dieu se fait entendre dans le monde, et c'est par elle qu'il est formé... Ce n'est pas tout : Dieu créa l'homme, mais avant même de le créer il lui parle pour ainsi dire (!) : Faisons l'homme, dit-il, à notre image et ressemblance. Et il le (*sic*) créa mâle et femelle. Et immédiate-

ment après les avoir créés, les laissa-t-il avec leurs yeux, leurs oreilles? Non, mille fois non; car nous lisons immédiatement : Dieu les bénit et leur dit : Croissez et multipliez-vous, v. 28. Et Dieu parle encore dans les v. 29 et 30. Et de plus, Dieu place l'homme dans Eden, et là il lui impose ses commandements, en disant : Tu peux manger, etc. Voilà la méthode de la Bible, voilà comment elle nous apprend que Dieu a été connu, comment il en a agi avec l'homme dès le commencement.»

« La tradition nous apprend que, dès que l'homme fut placé sur cette terre, Dieu, entrant en communication avec lui, lui fit connaître ce qu'il devait croire et ce qu'il devait pratiquer. C'est ce qui constitua la religion que l'on a appelée naturelle.»

« Je n'admets aucune vérité religieuse et morale, c'est-à-dire aucune religion, antérieure à la parole de Dieu, qui l'a révélée, imposée extérieurement à l'homme... Je soutiens encore qu'avant la révélation faite à l'homme primitif par la parole de Dieu, à l'enfant par la parole sociale, il n'y a en eux aucun dogme, aucune vérité religieuse ou morale... Oui, nous voulons qu'il soit reconnu en philosophie que, si Dieu ne s'était pas révélé extérieurement, l'homme n'aurait pas connu Dieu. »

« Quand on lit que la règle morale fut gravée

dans les cœurs, il ne faudrait pas que l'on entendît ces paroles comme excluant le précepte extérieur et positif de Dieu comme principe indispensable de la morale... Tous les ordres de Dieu sont donnés par la parole, à Adam comme à tous les autres; l'Ecriture se sert toujours de la formule : Dieu leur ordonna *disant...* formule du premier précepte fait à l'humanité. C'est la seule source naturelle de morale comme de croyance. Dieu lui-même semble avoir voulu prévenir une erreur qui mettrait dans l'homme la mesure et la règle du bien, en donnant pour premier précepte, pour règle qui devait décider du sort de toute la race humaine, un commandement contraire à la nature, à l'essence des choses (!). »

« Le langage n'est point d'invention humaine, Dieu l'a donné à l'homme au moment de sa création. Avec le langage, Dieu a dû révéler, et il a révélé, en effet, tout ce qu'il importait à l'homme de connaître dans l'ordre naturel. Cette révélation est essentiellement distincte, quant à son objet, de la révélation proprement dite ou de la révélation surnaturelle. Celle-ci est libre de la part de Dieu, celle-là est nécessaire dans l'hypothèse de la création. »

« Dans un temps, presque toutes les écoles suivaient saint Thomas; plus récemment elles devinrent toutes cartésiennes; pourquoi ne pour-

raient-elles pas, en ce moment, s'appuyer toutes non sur un homme, mais sur les faits reconnus et avoués même des adversaires; faits que nous avons formulés, et dont le principal est celui-ci : nécessité de la révélation extérieure et positive de la parole pour pouvoir penser et devenir raisonnable ? »

« Le principe catholique (est) que Dieu a révélé à l'homme le langage... le principe rationaliste que l'homme a été créé parlant... Le principe de la révélation extérieure du langage... est admis par tous les philosophes, les théologiens et les écrivains catholiques. Je ne crois pas qu'il existe une seule philosophie qui enseigne le contraire... Au reste, il n'est pas difficile de prouver que l'homme n'a pas été créé parlant; pour cela il ne faut que considérer les créatures qui ont été créées parlantes. Ces créatures, nous les avons sous les yeux. Le rossignol et l'âne ont été créés parlants, et depuis lors ils répètent toujours le même langage. Si l'homme avait été créé avec une langue, il la parlerait encore. »

« La morale révélée et la parole, voilà la lumière et l'œil de notre intelligence. L'ontologie (la première idée, l'idée de l'être, de l'existence) commença pour Adam lorsque, devant le précepte formel que Dieu lui avait imposé, il reconnut Dieu comme son souverain absolu; il recon-

nut son âme comme une activité libre, capable d'obéissance et de désobéissance; il reconnut son corps comme instrument des déterminations de son âme; il reconnut le monde comme le théâtre sur lequel il venait pour obéir ou pour désobéir, selon son libre choix. Toute connaissance humaine vient de là. »

« Les idées, qui les a transmises à l'homme, si ce n'est la parole qu'il a entendue?... Et la langue.... n'est-elle pas elle-même le produit et l'effet d'une révélation primitive faite par Dieu à l'homme dès l'origine du monde, et qui est parvenue jusqu'à nous?...Si l'homme était né sans la parole, il ne l'aurait assurément jamais inventée; s'il n'avait pas entendu parler, il n'eût jamais parlé lui-même. La révélation primitive contenait un petit nombre de vérités à croire et de préceptes à remplir. »

« Il nous paraît plus convenable de comprendre, dans cette expression de *loi naturelle*, l'ensemble des vérités et des préceptes que Dieu révéla à nos premiers parents. »

« Ainsi donc, d'après cet admirable passage des livres saints, Dieu a été pour le premier homme ce que nos parents ont été pour nous. Nos parents non-seulement nous ont donné la vie physique, mais ils nous ont donné aussi la vie intellectuelle... Oui, ce que tous les pères ont toujours

fait pour leurs enfants dans la succession des temps, Dieu le fit lui-même, dans un seul instant, pour le premier homme... De ce grand fait de la révélation primitive, dont l'Ecriture sainte nous atteste la vérité... »

« Dans l'hypothèse aussi impie que stupide et absurde, que Dieu aurait créé l'homme sans lui avoir rien révélé des choses immatérielles et insensibles, l'homme n'aurait eu aucune idée de la substance incorporelle de son propre esprit; à plus forte raison il n'aurait pu se former l'idée de Dieu. Sans la révélation primitive, qui, en éclairant l'intelligence de l'homme, y a déposé les vérités premières, les premiers principes, dont l'habitude constitue l'entendement, la raison humaine; l'homme, avec sa raison et son entendement d'enfant sans entendement et sans raison, avec sa raison et son entendement à l'état de puissance seulement, et non pas en acte, n'aurait eu ni entendement ni raison; il n'aurait su s'élever aux conceptions de l'ordre immatériel et invisible; il n'aurait pas eu même l'idée d'existence de cet ordre de choses; il aurait été plus grossier, plus stupide, plus idiot, que ces pauvres êtres humains qu'on rencontre bien souvent dans les forêts mêmes de l'Europe civilisée, qui, faute de toute instruction, n'ont aucune idée des choses purement intellectuelles. »

Nous nous arrêtons, par égard pour le lecteur, et nous résumons brièvement la théorie des traditionalistes. Ainsi, d'après leur interprétation de la Bible, le premier homme a dû recevoir de Dieu la parole, non dans sa création même et comme un don inhérent à son état de nature parfaite; mais, après sa formation, par un enseignement oral, extérieur, de Dieu même. Avant cette parole ainsi reçue et ainsi entendue, avant toute révélation positive et extérieure, il n'a pu avoir ni l'idée de Dieu et de la création, ni celle de la spiritualité et de l'immortalité de son âme; il n'a pu connaître la loi morale, laquelle dépend de la volonté libre de Dieu, ni aucune vérité de l'ordre intellectuel, moral et religieux; il n'a pu avoir même la raison. Aussi Dieu a-t-il parlé dès le commencement; il a parlé avant même la formation de l'homme, créant tout par une parole et donnant les noms aux premières créatures. Il a parlé surtout à l'homme, il s'est révélé à lui dès le commencement, il l'a instruit de tout ce qu'il lui importait de savoir, lui a expliqué sa destinée et ses devoirs, lui a fait des commandements, etc. Et en lui enseignant ainsi par la parole les vérités qui constituent le fond de sa raison et la base de ses devoirs, il lui a appris à parler, il lui a donné avec les premiers mots le secret et la contexture du langage humain. L'homme put y ajouter lui-

même, et il y ajouta, en effet, de nouveaux mots; de sorte qu'après quelque temps, sa langue se trouva composée et des mots que Dieu avait formés, et de ceux qu'avec leur secours il forma lui-même.

Voilà ce qu'ils affirment avec un ton de confiance et d'autorité, avec un zèle et une insistance qui indiquent chez eux une conviction profonde. Voyons si tel est, en effet, l'enseignement de la Bible et de la tradition chrétienne.

II

Les deux premiers chapitres de la Genèse.

Avant de donner la solution que nous fournissent les Pères et les théologiens catholiques, nous devons montrer jusqu'à quel point les traditionalistes sont autorisés à fonder la leur sur les premiers chapitres de la Bible. Pour cela, nous mettrons sous les yeux du lecteur le texte même, interprété par les commentateurs, ou du moins tout ce qui dans ce texte touche de près ou de loin à la question présente, et dont les traditionalistes pourraient penser à profiter.

CHAPITRE PREMIER.

Avant chacune des productions successives, l'auteur sacré nous représente Dieu parlant. « V. 3. Et Dieu dit : Que la lumière soit faite... V. 6. Dieu dit aussi : Que le firmament soit fait... etc. V. 22. Et il les bénit (les poissons et les oiseaux), en disant : Croissez et multipliez-vous...»

Nous l'avouerons, nous éprouvons quelque pudeur à prouver qu'il ne s'agit point ici d'une parole matérielle et articulée, que ce n'est point par des mots « qui se font entendre dans le monde, que le monde a été formé. » Nous laisserons parler les interprètes. Saint Augustin se demande [1] si ce put être une parole corporelle, alors qu'il n'y avait personne pour l'entendre ; et il répond : « Loin de notre pensée une telle absurdité. » D'après le cardinal Cajetan, « ce dire de Dieu est, sans aucun doute, intellectuel ; il signifie que Dieu a produit les créatures, non comme opèrent les agents naturels, comme le soleil éclaire et comme le feu brûle ; mais comme quelqu'un qui agit avec intention, comme l'ouvrier qui travaille avec son esprit et sa volonté. » Cornelius à Lapide s'exprime ainsi : « Et Dieu dit,

[1] De Gen. ad litt. l. 1. n. 4, 5, 6, 15 à 19.

non par le verbe de la bouche, mais de l'esprit. Il dit, c'est-à-dire il conçut, il voulut, il décréta et commanda efficacement; et, en commandant, Dieu ou la Sainte-Trinité produisit. » Et sur le v. 22 : « Il les bénit... Pour Dieu, bénir c'est conférer un bienfait. Or, le bienfait de Dieu pour les poissons et les oiseaux, fut de leur conférer... » Menochius, Pererius, etc., disent la même chose.

Lors donc que l'évangéliste saint Jean nous enseigne que « tout a été fait par le Verbe [1], » il ne faudrait pas s'imaginer que tout a été fait par une parole prononcée extérieurement. Cornelius à Lapide dit sur ce passage de saint Jean : « *Verbum*, c'est-à-dire Verbe, à savoir le Verbe éternel et divin. Λογος, ajoute-t-il, peut se traduire par *ratio, definitio, opus, virtus, forma,* qui tous conviennent au Fils éternel de Dieu; mais il peut surtout se traduire par *parole,* comme l'ont fait quelques Pères, ou plutôt par Verbe, non oral, mais mental. » « Calvin et tous les novateurs qui veulent le traduire par *parole,* nous demandent, dit un autre commentateur [2], pourquoi nous le traduisons par *Verbe.* Je réponds : 1° Les Pères le traduisent communément ainsi. 2° Le mot *Verbe* est plus simple et repousse toute composition; or, l'acte par lequel le Père produit le Fils est ce

[1] C. 1, v. 3.
[2] Tirin.

qu'il y a de plus simple et de plus éloigné de toute composition. 3° Le Fils de Dieu n'est point une chose hors de son Père, comme ce que dénote le mot *parole;* mais il est un concept intérieur de l'esprit du Père. » Ainsi, l'on voit que de toute manière ce n'est point par une parole articulée que le monde a commencé [1].

Ensuite, l'Ecriture sainte nous représente Dieu donnant un nom à plusieurs des productions

[1] Nous trouvons dans un traditionaliste cette exclamation échauffée : « Sainte parole de Dieu, parole extérieure et primitive, nous savons que c'est par vous que toutes choses ont été faites; et pourtant, parmi les peuples chrétiens, on a inventé une science et une sagesse d'où vous avez été exclue. A votre place, dans toutes nos écoles de philosophie, on a mis l'ouvrage de vos mains, la parole morte a remplacé la parole vivante. J'ouvre tous les livres de l'Orient, un souvenir de cette parole, souvenir brisé, dénaturé souvent, s'y trouve encore mentionné. Comme dans notre Bible, c'est par une communication extérieure de Dieu que commencent toutes les sagesses indoues, persanes, chinoises, etc. Dans nos livres de philosophie chrétienne seuls, nulle mention n'est faite de ce premier don, nul besoin n'est signalé de ce secours, nulle intervention de cette parole. Et lorsque nous élevons la voix pour demander une place pour vous, ô parole de Dieu! personne ne nous répond. Ceux-là mêmes qui sont chargés de vous conserver, ô parole de Dieu! et qui vous proclament ailleurs avec éclat, ici, dans la science, dans les écoles de sagesse, n'osent vous produire, n'osent s'appuyer sur vous. Nous savons que c'est *par vous que Dieu porte toutes choses* (hébr., I, 3); oui, toutes choses, disent les philosophes, excepté la science et la philosophie, la première et la plus grande de toutes les sciences, notez-le bien. »

Si le traditionaliste nous en croit, il fera sagement de se calmer. La parole de Dieu n'est point en péril dans les écoles catholiques, comme son imagination le lui fait voir.

nouvelles. « V. 5. Il donna à la lumière le nom de jour et aux ténèbres le nom de nuit. — V. 8. Et Dieu donna au firmament le nom de ciel. — V. 10. Et Dieu appela l'élément aride, terre, et les eaux rassemblées, mer. » Il s'agit de savoir ce qu'on doit entendre par cette appellation.

Remarquons d'abord que ceci se passait avant l'existence de l'homme, et que, par conséquent, Dieu n'a point voulu lui apprendre alors le nom des choses.

Saint Thomas[1] interprète ainsi ces passages : « Remarquez que cette appellation n'indique point une expression adressée en ce moment à quelqu'un dans une langue quelconque; mais Dieu arrête alors ce qu'il accomplit plus tard, quand il exista quelqu'un qui put concevoir cette langue. » Il ne dit point comment il l'accomplit plus tard, ni comment il fit concevoir à l'homme cette langue. « Dieu appela, Dieu nomma, dit Ménochius; non que Dieu ait ainsi parlé; mais il décréta que ces noms, qui convenaient à ces choses, seraient imposés par Adam et employés par sa postérité. » « Le mot *appela,* dit Cornelius à Lapide, est une métonymie : c'est le signe pour la chose signifiée. C'est comme si l'auteur sacré disait : Dieu fit que la lumière produisit le jour et

[1] Ou l'auteur du livre qui lui est attribué, *Expositio in Genes.*, c. 1.

les ténèbres la nuit. Ainsi, pense saint Augustin... Dieu nomma la terre au troisième jour... est une prolepse; car ce ne fut pas le troisième, mais le sixième jour, lorsqu'il forma Adam, et lui donna la langue hébraïque. Dieu alors nomma la terre et la fit ainsi appeler par Adam. C'est comme si l'historien disait : Cet élément, dont je raconte ici la formation, est celui-là même que nous appelons terre. » Mais il ne s'explique pas sur la manière dont Dieu postérieurement lui donna ce nom et le lui fit donner par Adam; pas plus qu'on ne voit ici comment il donna la première langue au premier homme. Lui apprit-il ces noms par des sons matériels et articulés, ou le conduisit-il à cette connaissance en mettant dans les choses des propriétés, des caractères visibles, qui firent qu'Adam, en les voyant, put leur appliquer le nom qui leur convenait; à peu près comme il nomma par lui-même les animaux? Saint Augustin semble indiquer cette dernière interprétation.

« Dieu nomma, dit-il, non par un son corporel de la voix, mais par son Verbe coéternel et par les raisons internes et éternelles de l'incommutable sagesse; » ou plutôt, comme il dit ailleurs, « par cette appellation du jour et de la nuit, ne doit-on pas entendre l'acte lui-même de les distinguer; car les noms ont pour fonction de distinguer les choses. Ainsi, avoir divisé la lu-

mière et les ténèbres, serait les avoir nommées, la première jour, et les autres nuit; de manière que ordonner est la même chose que nommer. »

V. 26. « Et il dit : Faisons l'homme à notre image... » Certains auteurs juifs ont prétendu qu'ici Dieu parlait aux anges; « les saints Pères, dit Cornelius à Lapide, ont repoussé cette explication comme une impiété. » Mais ce que personne, avant les traditionalistes, n'avait imaginé, c'est que « Dieu, avant même de créer l'homme, lui parle pour ainsi dire : Faisons l'homme... » *Pour ainsi dire* nous semble ici bien nécessaire, pour ne rien dire. « Dieu le Père, en cet endroit, selon les interprètes, parle à son Fils et au Saint-Esprit, comme à ses collègues, ayant la même nature, la même puissance et la même opération que lui. » D'autres pensent que « ce fut une parole ou verbe de toute la Trinité, parlant dans la pluralité des personnes. »

V. 28. « Et Dieu les bénit (Adam et Eve), et il leur dit : Croissez et multipliez-vous. » Il semble naturel de penser que Dieu en cet endroit leur a fait entendre une parole articulée. Et cependant Ménochius ne voit encore ici qu'une bénédiction, ou un don, un bienfait que Dieu leur confère; comme pour les poissons et les oiseaux, au v. 22. Saint Thomas dit sur ce passage : « *Ait ergo* (Moyses) : *benedixitque... Bonum est suî ipsius*

diffusivum ; undè per verbum benedictionis ostenditur collatio gratuitæ virtutis quæ est radix diffusionis. »

Quand Dieu dit, au même verset : « Remplissez la terre, et vous l'assujétissez ; dominez sur les poissons, les oiseaux et les bêtes de la terre ; » et au v. 29 : « Je vous ai donné toutes les plantes et tous les arbres pour qu'ils vous servent de nourriture... » on peut admettre encore qu'il leur signifia par une déclaration positive, verbale, l'empire qu'il leur donnait sur la terre, les plantes et les animaux. Mais il serait possible aussi, par une interprétation semblable à celle que nous venons de voir dans les Commentateurs, que Dieu eût fait comprendre à l'homme cet empire par la simple vue des objets, par la considération de leur nature et de leurs propriétés, comparées avec les aptitudes et les besoins de l'homme. Nous ne voulons pas soutenir que tel fut réellement le mode employé par Dieu, d'après les paroles de la Genèse ; mais nous pouvons bien dire que ce mode était possible, nous pouvons soutenir comme valable et rigoureusement suffisante cette origine de la propriété et du domaine de l'homme sur la création. Il est vrai que cette explication aurait l'inconvénient de contrarier encore plusieurs traditionalistes qui prétendent que les hommes n'auraient jamais pu s'attribuer, même

en commun, aucun droit sur les objets créés sans une concession positive, articulée de Dieu; et qu'à plus forte raison, le droit de propriété particulière n'a d'autre fondement qu'une révélation divine. Mais les traditionalistes se montrent en ceci, comme en plusieurs autres choses, contraires à la tradition. Les philosophes, les théologiens et les docteurs catholiques s'accordent à dire que ces objets créés sont naturellement pour l'homme et à cause de l'homme; que celui-ci, par le seul fait de sa création et la constitution de sa nature, eut l'empire sur ces objets; qu'ayant reçu le privilége de la raison, il dut se reconnaître par là capable de cet empire; que sa nature enfin et ses besoins lui furent un indice certain qu'il pouvait exercer ce droit, user de ces objets, à moins de quelque défense expresse, comme il en reçut une pour le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. Le docte Pererius, sur ce passage, apporte plusieurs raisons qui prouvent que l'homme devait recevoir cet empire : « Mais, dit-il à la fin, n'est-il pas évident que l'homme, par cela seul qu'il porte en lui l'image de Dieu, je veux dire son esprit, sa raison et son discernement, est aussi le maître et le souverain des animaux (et de la terre)?... Car la rectitude de l'ordre naturel et la disposition de la divine Providence demandent que les choses moins par-

faites soient soumises aux choses plus parfaites, et que ce qui est inférieur obéisse à ce qui est supérieur... Ajoutez que, pour commander, il faut la raison, le discernement, la prudence; et que les animaux n'en ont aucune, ou n'en ont qu'un diminutif, une ombre; tandis que l'homme a une prudence vraie, formelle, universelle. » Sur l'origine de la propriété ou le domaine de l'homme sur la création, on peut consulter Suarez, de Op. 6 dier., l. 3, c. 16. — Lessius, de Just. et Jure, l. 2, c. 4. Dub., 8. — S. Thomas, 1 p., q. 96, a. 1 et 2.

CHAPITRE SECOND.

V. 3. « Et Dieu bénit le septième jour, et le sanctifia... » *Bénir,* ici, selon les interprètes, signifie approuver, rendre recommandable, enrichir de priviléges, etc. (Menochius, Cornelius à Lapide, Pererius). « Et le sanctifia, dit saint Thomas, c'est-à-dire le désigna pour être plus tard, sous la loi mosaïque, un jour saint, un jour de repos; » ainsi parlent beaucoup d'interprètes. D'autres pensent que Dieu établit dès lors le repos du sabbat, et en fit un précepte à Adam.

V. 9. « Et le Seigneur Dieu produisit de la terre toute sorte d'arbres... et au milieu du paradis l'arbre de vie, et l'arbre de la science du bien

et du mal. » Il n'est point dit quand ni par qui ces noms furent donnés à ces deux arbres. Quant à l'arbre de vie, beaucoup d'interprètes affirment que la propriété qui lui fit donner ce nom découlait de sa nature même, était une propriété naturelle. Par conséquent Adam put connaître par lui-même cette propriété, et lui donner le nom qui l'exprime. Ce nom a pu aussi n'être donné que plus tard à cet arbre, comme il est probable que c'est plus tard que l'autre reçut le nom d'arbre de la science du bien et du mal. Celui-ci fut ainsi appelé, dit Carrière, « parce que le serpent fit croire à la femme que s'ils mangeaient de son fruit, ils auraient la science du bien et du mal. » Néanmoins d'autres pensent que ce fut Dieu qui les nomma ainsi l'un et l'autre, et qu'il dit leur nom à Adam. Du reste, il ne viendra à l'idée de personne de penser que l'arbre de la science du bien et du mal ait été pour Adam la première source de ses connaissances. « Les Juifs, dit Cornelius à Lapide, ont imaginé cette fable qu'Adam et Eve furent créés sans l'usage de la raison, comme des enfants; et que c'est de cet arbre qu'ils reçurent le secret de discerner le bien et le mal. » Mais il faut leur laisser cette fable[1].

[1] M. Saint-Marc-Girardin n'a pas craint dernièrement (*Revue des Deux-Mondes*, 15 fév. 1852,) de hasarder sur ce pas-

Vient ensuite, v. 10, etc., le nom des quatre grands fleuves; et, dans les pays qu'ils arrosent, celui de quelques métaux précieux. Mais rien n'indique qu'ils aient été nommés alors; le récit semble même parler d'un temps postérieur où on les a connus sous ce nom.

V. 15. « Le Seigneur Dieu prit donc l'homme, et le mit dans le paradis de délices, afin qu'il le cultivât et qu'il le gardât. » On peut supposer que Dieu lui expliqua verbalement cette mission, quoique l'Ecriture n'en parle pas. De même on peut dire que ce fut là sa fonction, son occupation, et très-imparfaitement sa destinée sur la terre. Mais on ne peut en conclure, et on ne trouvera nulle part, dans les deux premiers chapitres de la Genèse, que Dieu ait appris à l'homme, lui ait expliqué, par la parole, sa véritable et complète destinée, ni que tout ce que celui-ci connut

sage une interprétation, qui, si elle n'est pas purement mythique, c'est-à-dire plus fausse encore, est digne des explications talmudiques. « Grave question, dit-il, qui est un des mystères de la vie humaine : Aurait-il mieux valu pour l'homme qu'il n'y eût ni sciences ni arts dans le monde? ou, pour parler comme la Bible, pourquoi l'homme a-t-il goûté des fruits de l'arbre de la science? » Il faut admirer cette naïveté dans un homme de cette distinction, de s'imaginer *parler comme la Bible*, en donnant cette question : *Pourquoi l'homme a-t-il goûté des fruits de l'arbre de la science?* pour la traduction de celle-ci : *Aurait-il mieux valu pour l'homme qu'il n'y eût ni sciences ni arts dans le monde?* Cette traduction pourra être pardonnée à un professeur de poésie; mais à coup sûr elle fait peu d'honneur à ses connaissances exégétiques.

de ses immortelles destinées, il le connut par une révélation extérieure, etc. Il ne serait pas plus sérieux de prétendre y voir « un commandement industriel » établissant pour le premier homme et pour ses descendants toutes les lois du travail et de l'économie agricole, tous ses rapports avec la terre.

V. 16. « Il lui fit aussi un commandement, et lui dit : Mangez de tous les fruits des arbres du paradis; » v. 17. « Mais ne mangez point du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, car le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort. » Il n'est guère possible de douter que Dieu ici n'ait employé une parole extérieure et sensible. « On peut demander, dit saint Augustin [1], comment Dieu en cet endroit a parlé à l'homme, lequel avait déjà des sens et un esprit capables de l'entendre et de le comprendre. Lui parla-t-il à l'intérieur, à l'esprit et à l'intelligence, de manière qu'il comprît parfaitement la volonté et le commandement de Dieu, sans aucuns sons corporels ni aucune image de choses corporelles? Je ne pense pas, répond-il, que Dieu ait ainsi parlé au premier homme. Car l'Ecriture s'exprime de manière à nous faire croire que Dieu parla à l'homme dans le paradis

[1] L. 8, n. 37.

comme il parla dans la suite aux patriarches Abraham, Moïse, etc. Quoique, dit-il plus loin, si nous cherchons le mode dont Dieu a dit ces choses, ce mode nous soit rigoureusement incompréhensible. » Tous les interprètes s'accordent à voir ici un commandement positif, que généralement ils pensent avoir été verbal et sensible. Mais il est à remarquer, selon saint Thomas [1], que « ce fut un commandement *disciplinaire*, et que Dieu ne fit à l'homme aucun précepte moral ; parce qu'il était suffisamment incliné aux préceptes moraux par une rectitude virtuelle, naturelle, et qu'il n'est pas besoin de tant insister sur les choses qui sont dictées par la nature. C'est ainsi que les hommes n'ont reçu aucun commandement d'aimer leurs enfants. Il lui donna donc un précepte cérémoniel, n'impliquant aucune bonté qui lui fût inhérente, afin d'éprouver son obéissance. Or, ce commandement fut fait par une parole sensible et peut-être aussi par une parole intelligible, puisque l'homme est composé d'un corps et d'une âme, quoique l'Ecriture ne soit pas claire sur ce point. » Nous trouvons ici un commandement, et avec le commandement une menace de châtiment déterminé ; mais on ne peut aucunement y voir un

[1] Dans le livre qui lui est attribué : *Expositio in Gen.*, c. 2.

enseignement divin qu'on suppose fait à l'homme pour lui apprendre ses hautes destinées ou le diriger à cette fin, ni la détermination des châtiments et surtout des récompenses que lui réserve la justice éternelle, etc. C'est vainement aussi qu'on voudrait y trouver « un commandement religieux établissant le souverain domaine de Dieu, et déterminant les rapports de l'homme avec Dieu par l'obéissance. » C'est là une exagération manifeste qu'explique sans la justifier le désir de faire triompher une cause que l'on soutient avec sincérité.

V. 18. « Le Seigneur Dieu dit aussi : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une aide semblable à lui. » « Voyons, dit saint Augustin [1], comment il faut entendre ceci. Dieu a-t-il parlé alors par des sons, par des syllabes articulées ? ou l'écrivain sacré veut-il simplement indiquer la raison même qu'avait principalement le Verbe divin de faire ainsi la femme, comme il avait touché cette raison des choses, en s'exprimant ainsi précédemment : Dieu dit que telle ou telle chose soit faite, lorsqu'au commencement toutes choses furent faites. Ou peut-être a-t-il dit ceci à l'esprit même de l'homme, comme il parle quelquefois à ses serviteurs au dedans

[1] L. 9, n. 3.

d'eux-mêmes? ou un ange a-t-il fait là-dessus une révélation à l'homme, dans son intérieur, avec des similitudes de sons corporels, en songe ou en extase, comme il arrive souvent; quoique l'Ecriture ne s'explique point ici, ou de toute autre manière, comme il est arrivé aux prophètes? ou enfin une voix s'est-elle fait entendre, au moyen d'éléments corporels, comme lorsqu'on entendit de la nue cette parole: *Celui-ci est mon Fils.* De toutes ces manières, laquelle fut employée, c'est ce que nous ne pouvons bien comprendre... Ne cherchons donc plus comment Dieu a dit, mais tâchons de comprendre ce qu'il a dit.»

V. 19. « Le Seigneur Dieu ayant donc formé de la terre tous les animaux terrestres et tous les oiseaux du ciel, il les amena à Adam, afin qu'il vît comment il les appellerait; car le nom qu'Adam donna à chacun des animaux est son nom même. » V. 20. « Et Adam appela d'un nom qui leur convenait tous les animaux et tous les oiseaux du ciel et toutes les bêtes de la terre. » On voit clairement ici que ce n'est point Dieu qui apprend au premier homme le nom des divers animaux. C'est Adam qui lui-même est obligé de chercher, d'inventer et de former ces noms : *Ut videret quid vocaret ea.* Mais nous reviendrons sur ce verset, d'une importance spéciale dans la question qui nous occupe.

V. 21. « Le Seigneur Dieu envoya donc à Adam un profond sommeil ; et lorsqu'il était endormi, il tira une de ses côtes... » V. 22. « Et de cette côte, qu'il avait tirée d'Adam, il forma la femme, et la présenta à Adam. » V. 23. « Et Adam dit : Voilà maintenant l'os de mes os, et la chair de ma chair ; elle sera appelée *virago*, parce qu'elle a été prise de l'homme. » V. 24. « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse ; et ils seront deux dans une seule chair. » Menochius dit sur ce dernier verset : « Ces paroles sont les paroles de Dieu, car le Christ les attribue à Dieu (Matth., 19,5). » Voici comment s'exprime Cornelius à Lapide · « Ces paroles ne sont point de Moïse, comme le prétend Calvin ; mais d'Adam, ou plutôt de Dieu, qui confirme les paroles d'Adam, et en fait une loi du mariage, en la sanctionnant de son décret. » Sur tout ce passage, saint Augustin raisonne ainsi [1] : « Cette extase que Dieu envoya à Adam, et qui le plongea dans un profond sommeil, lui fut évidemment envoyée pour que son esprit, pendant l'extase, participât, pour ainsi dire, à la cour céleste, et qu'entré dans le sanctuaire de Dieu, il comprît les derniers secrets (*novissima*). Enfin étant éveillé, et comme plein

[1] L. 9, n. 36.

de l'esprit de prophétie, en voyant son épouse devant lui, il s'écrie aussitôt : *Hoc nunc os ex ossibus meis... relinquet homo patrem...* L'Ecriture elle-même atteste que ces dernières paroles sont du premier homme; quoique le Seigneur, dans l'Evangile, déclare que Dieu les a dites... afin que nous comprenions que par le moyen de l'extase qu'avait eue Adam, il put divinement dire ces paroles comme prophète. » « Voilà l'os de mes os, dit saint Thomas; il ne le sut pas, pour l'avoir vu; puisque pendant la formation d'Eve il était endormi et ses sens extérieurs enchaînés. Mais il le sut par une révélation reçue pendant son sommeil. » Enfin Suarez s'exprime ainsi [1] : « Dans ces paroles . Voilà l'os de mes os... jusqu'à celles-ci : L'homme quittera son père et sa mère... sont renfermées deux prophéties. L'une sur le passé; car Adam, étant endormi, n'avait point vu la formation d'Eve, prise de ses os; et cependant il la connut, et la proclama. L'autre, sur l'avenir, savoir sur l'incarnation du Christ; car, dans ces dernières paroles, saint Paul reconnaît un grand sacrement.... » Il paraît donc certain qu'Adam connut ces vérités par une lumière extraordinaire, mais purement intérieure; et que lui-même les exprima par la parole. Ce

[1] De Op. 6 dier., l. 3, c, 2, n. 18,

qui n'empêche pas que ce ne soient des paroles divines; soit que Dieu les ait confirmées et sanctionnées verbalement, soit qu'il les ait seulement révélées intérieurement. C'est de la sorte qu'il inspira les patriarches et les prophètes, dont la parole était pour cela même la parole de Dieu.

Maintenant que nous avons exposé tous les textes, on peut juger jusqu'à quel point l'interprétation des traditionalistes est fondée; si elle n'est pas étrangère et souvent contraire à l'interprétation générale de la tradition. Nous croyons donc pouvoir conclure que leur thèse n'est aucunement prouvée par les deux premiers chapitres de la Genèse. En effet, il n'est nullement prouvé par ce livre divin : 1° que le monde ait été créé par une parole articulée, ou que Dieu ait prononcé aucune parole sensible avant la création de l'homme; 2° on lit bien que Dieu a parlé à l'homme, mais point autant que le désireraient les traditionalistes; 3° il n'est point prouvé que ce soit par un enseignement oral, par une révélation extérieure, qu'il ait reçu le don de la parole et appris à parler; 4° il n'est point prouvé, et on ne prouvera jamais, que c'est par la parole divine que l'homme a commencé à connaître Dieu, la loi morale et les vérités qui constituent sa raison ; 5° on ne voit point surtout que Dieu ait donné à Adam un enseignement oral, suivi,

plus ou moins complet, sur ses destinées, ses obligations, sur l'ensemble des vérités qu'il lui importait de connaître ; comme la nouvelle école l'insinue perpétuellement. Un des écrivains de cette école, dans un ouvrage récent, croit pouvoir résumer ainsi, ou plutôt généraliser ainsi, les faits de la Genèse, en ce qui regarde les premières communications de l'homme avec Dieu : « Après avoir formé de terre l'organisme de sa créature, Dieu crée son âme de rien ; ensuite il tire la femme de l'homme, leur donne le langage (seulement alors) et institue la société par trois commandements, l'un religieux, l'autre social, l'autre industriel. Le premier établissait le souverain domaine de Dieu · Mangez de tous les fruits des arbres du paradis, mais ne mangez pas des fruits de l'arbre de la science du bien et du mal (Gen., c. 2, v. 16-17). Le second était relatif à la constitution et à la multiplication de la famille : Croissez et multipliez. L'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme (ib., c. 1, v. 28; c. 2, v. 24). Le troisième déterminait les moyens de conservation à l'égard des choses qu'ils avaient reçues une première fois des mains de Dieu : le Seigneur prit donc l'homme et le mit dans le paradis de délices, afin qu'il le cultivât et qu'il le gardât (ibid., c. 2, v. 15). *Tous les rapports de l'homme sont clairement déterminés* dans ces

deux premiers chapitres : rapport avec Dieu, obéissance ; rapport avec sa compagne, union ; rapport avec les animaux, commandement ; rapport avec la terre, travail. » *Ainsi tous les rapports de l'homme*, c'est-à-dire tous ses devoirs et tous ses droits, tous ses devoirs envers Dieu, envers ses semblables et envers la société, probablement aussi ce que les théologiens appellent les devoirs envers soi-même ; de plus, tous ses droits sur les animaux et les biens de la terre, etc., *sont clairement déterminés*, c'est-à-dire clairement révélés, et contenus dans les quelques paroles divines qu'on vient de rapporter ; de sorte que, à elles seules, elles sont un code complet de religion, de morale, de droit public et privé, d'économie, d'agriculture, d'industrie, etc., etc. Nous pensons, nous, que pour y trouver tout cela, il faut réellement plus que de la bonne volonté. Sans doute, ces communications verbales entre Dieu et l'homme indiquent dans celui-ci et l'intelligence et l'usage de la parole, ainsi que des notions et des connaissances plus ou moins étendues sur Dieu, sur soi-même, sur la nature visible. Mais qui a produit tout cela en l'homme ? Est-ce cette révélation même ? Voilà ce que les traditionalistes n'ont nullement prouvé. Car, il leur sera facile de le voir, ces révélations qui nous sont connues peuvent supposer dans Adam tout ce qu'ils nous disent, et plus

encore; mais il ne s'ensuit pas que ce soient elles qui l'aient produit. Il n'est pas toujours nécessaire qu'une chose ait produit tout ce qu'elle suppose.

Il reste donc toujours à savoir d'où et comment sont venues au premier homme et la parole, et la pensée, et toutes les connaissances qu'il a dû avoir. C'est ce que maintenant nous pouvons aborder directement en prenant pour guide la tradition même.

III

Comment le premier homme commença-t-il à penser?

Les manifestations de la pensée humaine, et les effets qu'elle a produits dans le monde, voilà, après les manifestations et les traces de la pensée divine, le grand objet de l'histoire du passé. Mais le début de la pensée lui-même, sa première apparition dans l'humanité, semble digne surtout de nos recherches et de notre sollicitude.

L'origine des connaissances, dans l'enfant, examinée, résolue en sens divers, par les plus grands génies, est restée un problème, toujours inexpliqué, peut-être inexplicable. Désespoir de la science, que Dieu semble lui laisser pour l'humilier dès le premier pas.

Chose surprenante! les docteurs et les philo-

sophes se montrent mieux instruits, sont bien plus unanimes, sur ce qui se passa au premier jour des siècles, que sur ce qui se passe tous les jours sous leurs yeux. Et nous connaissons mieux la science du premier homme sortant des mains du Créateur, que celle de l'enfant qui vit parmi nous. C'est que, précisément, le premier homme ne vint point au monde à l'état d'enfant, mais à l'état d'homme parfait, dans la plénitude de ses facultés.

Les Saints Pères et tous les interprètes s'accordent sur ce point, qu'Adam fut créé dans la maturité de l'âge, dans toute la force et la grandeur destinées à sa nature; avec un corps et des sens d'une proportion, d'une aptitude et d'une perfection complète [1]. Mais, disent les mêmes interprètes, si le corps fut à l'instant si parfait, l'âme ne dut-elle pas l'être également dans sa création même? Car tous les deux, selon l'expression de Suarez, sont nécessairement en rapport constant [2].

Le corps avec sa beauté, avec la richesse de son organisation, ne fut point mis, au premier moment, dans un état d'inertie et d'immobilité forcée ; animé du souffle de vie, il reçut une dis-

[1] Cornelius à Lapide. — Suarez, de Op., 6 dier., l. 3, c. 3, n. 3, 4. — D. Thom., 1 p., q. 91, a. 3 et 4.
[2] L. 3, c. 7, n. 13.

position immédiate au mouvement et à l'action. De même, l'âme n'eut point d'abord une abondance inutile de puissance en germe, de vertu inactive; elle en eut immédiatement l'exercice spontané et le riche épanouissement. « Le premier homme, dit saint Augustin, dès l'instant qu'il fut, posséda une science humaine parfaite [1]. »

Suarez se fait sur ceci une objection, qui, à son point de vue et d'après son opinion sur l'origine des connaissances humaines, semble avoir une grande force. « Il est naturel, dit-il, d'acquérir la science avec le temps, par l'expérience et l'observation. Donc les diverses connaissances d'Adam ne furent point innées, ne lui furent point infuses dans sa création; il les acquit par l'exercice et le travail. Car, nous l'avons souvent dit, pour cette première origine des choses, on ne doit jamais supposer de miracle, ni aucun mode d'action extra-naturel, sans une évidente nécessité et une autorité suffisante. » Mais, et c'est en substance la réponse qu'il donne, il faudrait alors prouver que le premier homme fut créé dans l'état où naissent les autres hommes; et dire, conformément à la fable inventée par les Juifs, qu'il se trouva au premier instant sans aucun usage de la raison, comme un enfant d'un jour. Il

[1] De spiritu et anima.

faudrait, dit-il, prétendre que Dieu qui avait mis tous les êtres, en les créant, dans un état de perfection, laissa inachevé le plus noble de ses ouvrages; et que dans ce noble ouvrage, ce qu'il y a de plus noble, l'âme, resta ébauchée, attendant son complément nécessaire; pendant que la partie matérielle brillait dans toute sa beauté, que les plantes et les animaux jouissaient de la plénitude de la vie. Aussi le même Suarez adopte-t-il pleinement les paroles du paraphraste Moses Barcepha, qui dit que Dieu en créant Adam lui donna un sens intellectuel, en état de produire immédiatement une riche moisson de pensées en tout genre, et de méditer sur les choses sensibles comme sur les choses insensibles.

En effet, il est facile de voir, par le seul récit de la Genèse, qu'Adam posséda, dès les premiers instants, une grande variété de connaissances. Pour le prouver, établissons d'abord les faits. Premièrement, il est certain qu'Adam fut créé le sixième jour, le même jour que les animaux terrestres, mais après eux tous. Il est également reconnu qu'Adam fut créé, comme tous les animaux, en dehors du paradis terrestre [1]; comme on le voit par le texte lui-même. C'est là qu'il fut transporté immédiatement après, le sixième jour

[1] Cornel. à Lapide, Menoch, Suarez, etc.

encore ; et là que, le même jour, Eve fut produite, et qu'il lui donna un nom. Quelques interprètes ont pensé que la femme ne fut créée qu'après le septième jour ; mais il est plus communément reçu, « il est bien plus vrai, dit Cornelius à Lapide, qu'Eve fut formée le sixième jour, aussi bien qu'Adam : *Longè verius est Evam, æquè ac Adamum, creatam esse sextâ die.* » Aussi est-il dit au sixième jour, en parlant de la femme comme de l'homme, qu'il *les* créa mâle et femelle ; et immédiatement, qu'il *les* bénit, en disant : *Crescite et multiplicamini* [1].

Mais, d'un autre côté, il est incontestable que les animaux furent présentés à Adam et qu'il leur imposa les noms qui leur convenaient, avant la formation d'Eve ; car il est dit que l'homme examinant les animaux, voyait bien que pour eux chaque couple était assorti, mais que, pour lui, il n'avait point d'aide qui lui fût semblable.

Voici donc l'énumération exacte des faits qui se passèrent le sixième jour : les animaux, et ensuite l'homme, furent créés. Celui-ci fut transporté dans le paradis d'Eden ; là les animaux lui furent présentés, et il les nomma tous. Un peu plus tard, et dans le même jour, il est plongé dans un profond sommeil, Eve est formée de sa

[1] Voir Suarez.

propre substance; il s'éveille, reconnaît son épouse, et proclame la loi du mariage.

Hé bien ! d'après cela, nous disons qu'évidemment le premier homme dut posséder, au premier jour de son existence, une somme de connaissances dont on n'a pas communément l'idée. Nous ne parlerons pas de ce discours qu'il prononce à la vue de sa nouvelle compagne, et des vérités les plus élevées, les plus variées qu'il y énonce, avec cette promptitude, cette aisance et ce naturel qu'y mettrait l'homme le plus instruit, exercé dès longtemps à se les rendre familières. Mais réfléchit-on à tout ce qu'il devait savoir, pour être en état de donner à chacun des animaux le nom qui lui convenait, et qui, selon les interprètes, exprimait exactement sa nature et ses diverses propriétés ? « Qu'on remarque ici, s'écrie un savant commentateur[1], la sagesse, la science d'Adam, qui connaissait la nature de chacun des animaux, et la déterminait par le mot propre... Adam reçut infuse la science de toutes les choses naturelles, et c'est ainsi qu'il donna les noms à tous les animaux. »

Nous admettons ce que dit Suarez[2], que parmi les animaux, tous les individus ne furent pas présentés à Adam, et qu'il n'eut point à les nom-

[1] Cornel. à Lapide.
[2] C. 4, n. 16.

mer tous alors, mais seulement quelques individus de chaque espèce, le mâle et la femelle. Nous admettons par conséquent qu'il ne connut pas dans ce premier jour tons les individus, de manière à savoir, comme dit Cornel. à Lapide, combien dans le monde il y avait de lions, combien de brebis ; pas plus qu'il ne savait combien il y avait de grains de sable dans la mer. Mais pour connaître seulement un ou plusieurs individus de toutes les espèces, pour distinguer sur-le-champ leurs propriétés, leurs qualités, leurs aptitudes, etc., et les caractériser par le mot propre; il fallait qu'il sût parfaitement, d'un côté, ce que c'est, *in abstracto*, que ces propriétés, ces qualités, ces aptitudes, etc., et, de l'autre, qu'il sût les appliquer sans hésitation à chaque individu, à chaque espèce, à mesure qu'ils se présentaient devant lui. C'est-à-dire, il fallait que, comparant les notions générales qu'il avait dans l'esprit avec chaque objet qu'il avait sous les yeux, il jugeât laquelle lui convenait, et qu'il la lui attribuât par un nom qui l'exprimait [1]. Il fallait donc que dès-

[1] C'est-à-dire encore que, remarquant dans un animal quelqu'une de ces qualités ou propriétés, dont il avait l'idée générale, il donnait à cet animal le nom de cette qualité même. Par exemple, il donna au lion, au cerf, à la brebis, etc., un nom qui signifiait *force* et *générosité*, *agilité*, *douceur*, etc. Il fallait pour cela qu'il connût d'avance non-seulement cette qualité, mais aussi le nom de cette qualité. Comment avait-il

lors il possédât un nombre indéfini de notions générales, et qu'il connût, à cet instant même, la nature intime, le caractère propre de chaque individu et de chaque espèce. Ne peut-on pas dire par conséquent qu'il déploya dans cet instant plus de connaissances, des connaissances plus étendues, plus multipliées qu'un Buffon, qu'un Pline ou un Aristote, ou tout autre de ses doctes descendants n'en posséda jamais[1] ?

« *Adduxit ea ad Adam*... Tout ceci, dit saint Jean-Chrysostôme, ne s'est point fait sans raison et sans motif. Mais Dieu, prévoyant ce qui allait bientôt arriver, a voulu nous montrer tout le savoir, toute la sagesse qu'il avait donnée à l'homme sorti de ses mains, afin que, quand nous le verrons transgresser le précepte divin, nous ne puissions supposer qu'il a péché par ignorance. *Adduxit ea, ut videret quid vocaret illa*..... Dieu a fait tout cela pour nous prouver l'étendue de son savoir..... Ne passez donc pas légèrement sur cet endroit; mais considérez quelle sagesse et quel savoir il lui a fallu pour donner aux oiseaux

appris ce nom, ou le mot qui exprimait cette qualité ? C'est ce que nous verrons quand nous examinerons l'origine du langage. Nous disons seulement ici qu'il connaissait parfaitement chacune de ces qualités, et qu'il pouvait juger immédiatement quel animal la possédait de manière à pouvoir en recevoir le nom.

[1] Voir Suarez, l. 3, c. 9.

comme aux reptiles, aux bêtes féroces comme aux bêtes de somme, aux animaux domestiques comme aux animaux sauvages, en un mot, à toute espèce d'animaux, le nom qui convenait à chacun d'eux et caractérisait sa nature... Admirez quelle fut la puissance de ce souffle répandu sur sa face, et quelle fut l'éminence du savoir que le Seigneur donna au principe immatériel dont il l'anima. Apprenez par là toute l'étendue de son libre arbitre, et toute la grandeur de sa science, et ne dites pas qu'il ignorait ce que c'est que le bien et ce que c'est que le mal. Car celui qui peut nommer tous les animaux, et qui, sans confondre les différences et les espèces, sait donner à chacun le nom qui lui convient, peut-il ne pas être rempli de toute science et de toute sagesse[1] ? » En effet, si on y réfléchit, on verra qu'il dut connaître non-seulement ce qui concernait les animaux, mais encore, et aussi nécessairement, ce qui concernait tous les autres êtres avec lesquels il fut mis en rapport, depuis Dieu même jusqu'aux plantes de la terre, ainsi que tous les genres de relations qu'il avait avec ces êtres. Mais, pour cela, il faut qu'il ait eu toutes les notions générales de grandeur, de supériorité, de pouvoir, de liberté, de dépendance, de propriété,

[1] In Genes. hom. 14.

de justice, d'égalité, de durée, de temps, d'espace, etc., etc.; toutes les idées que, depuis, les philosophes ont travaillé à classer en prédicaments, en catégories, etc. Il faut qu'il ait eu, au premier jour de son existence, plus de notions et plus d'idées que n'en eurent jamais les Aristote et les Platon, les Thomas et les Augustin, après tant d'années d'étude et de méditation.

Maintenant, comment expliquer ce fait, et comment le premier homme a-t-il acquis en si peu de temps, en si peu d'heures, des connaissances si variées et si étendues?

Pour expliquer ce fait, nous ne voyons que trois hypothèses qu'on puisse imaginer. Ou bien l'homme acquit ces connaissances par lui-même et par son activité propre; ou Dieu les lui enseigna par la parole; ou enfin il les reçut au premier moment de son existence, dans l'acte même de sa création, par un don intérieur extranaturel.

Mais d'abord est-il croyable, est-il possible que le premier homme, le seul homme sur la terre, y ait été abandonné un instant à une ignorance profonde, plus ou moins absolue; et que ce roi de la création soit arrivé dans son empire à l'état d'enfance intellectuelle? Quoi qu'il en soit des enfants qui viennent au monde, et des sup-

positions diverses qu'on a inventées à ce sujet, peut-on supposer que l'âme du premier homme fut d'abord une table rase, sans connaissances innées, ou du moins sans aucune pensée explicite? Peut-on supposer même qu'il n'ait apporté en naissant que quelque principe général, l'idée essentielle, comme on dit, l'idée de l'être? Conçoit-on qu'il ait été laissé en face des merveilles de l'univers, comme en face d'énigmes inexpliquées pour lui; énigme de son origine, énigme de sa destination, énigme de ce qu'il voit, énigme de ce qu'il entend, énigme de sa propre personne? Ces ténèbres fatales, cette ignorance accablante pour une âme si active, et dont l'ardeur est si vivement provoquée par la nouveauté du spectacle; cette torture morale, est-ce donc là condition de cette vie d'innocence et de bonheur où l'homme dut être créé? Pense-t-on qu'il ait été durement condamné à percer lui-même ces énigmes, à conquérir péniblement la lumière et la vérité, et qu'un si rude labeur lui ait été infligé, alors que la loi du travail n'était pas dans sa destinée? Mais d'ailleurs, parti de ces ténèbres natives, aurait-il pu, en si peu d'heures, arriver par ses seuls efforts à une science si éminente? De quelques facultés puissantes que l'on suppose doté le premier esprit humain, ses opérations dans cette hypothèse ont dû, pour conquérir chaque vérité,

aller progressivement de l'une à l'autre, déduire l'une de l'autre, et procéder régulièrement du connu à l'inconnu. Ainsi abandonné au travail lent et forcé de l'observation et de l'expérience, qu'on se figure le temps qu'il lui aurait fallu pour arriver au degré de connaissances où nous le voyons dès le premier jour [1].

Les traditionalistes ont imaginé une nouvelle hypothèse à laquelle personne encore n'avait pensé. Ils ont supposé que Dieu lui avait appris toutes ces vérités par la parole, par un enseignement verbal, comme un maître instruit son élève. Assertion purement gratuite. Où ont-ils pris cette histoire? Parce qu'il est écrit que Dieu parla à l'homme dans ce premier jour, s'ensuit-il qu'il lui ait donné par ce moyen toutes les connaissances dont il a joui dès lors? S'ensuit-il même que ce fut par la parole que Dieu lui apprit les premières vérités qu'il posséda?

A s'en tenir même à un enseignement naturel tel qu'ils le supposent, et sans attribuer à la parole une efficacité extraordinaire, miraculeuse,

[1] Nous prenons ici le mot *jour* dans le sens qu'on a de tout temps attaché à ce mot. Si quelqu'un se réfugiait dans l'opinion moderne des *jours-époques*, il y aurait d'autres considérations à lui opposer. Mais, dans ce travail, nous bornant à reproduire les conclusions de la tradition, des théologiens et des saints Pères, nous avons dû constamment raisonner dans leur sens.

il paraît difficile que la première idée ait été produite en lui par un enseignement extérieur quelconque. Saint Augustin et saint Thomas avaient longuement médité ce problème; et ils ont également affirmé l'un et l'autre que la parole et les autres signes extérieurs ne peuvent donner la première pensée. Avant toute pensée, disent-ils, la parole resterait complétement incomprise; parce que pour la comprendre il faut avoir dans l'esprit des notions, des idées antérieures que Dieu a dû y déposer non par la parole, mais par une lumière intérieure, image de la vérité increée qui se reflète dans l'âme créée[1].

Un signe, celui de la parole comme tout autre signe, ne saurait porter directement une idée dans l'âme. Tout phénomène, toute manifestation extérieure, peut agir immédiatement sur l'âme et produire en elle une impression agréable ou pénible. C'est ainsi qu'un air menaçant, ou une caresse agit diversement sur l'animal. Mais cette impression n'est point une idée, n'est point une pensée. Dans l'opinion très-permise de l'une des grandes écoles de philosophie, les sensations venant du dehors et tombant sur une âme jusque-là privée de connaissances sont perçues par elle, provoquent son activité, et deviennent pour elle

[1] S. Aug. et s. Thom., lib. *de Magistro.*

une occasion de penser, de concevoir intellectuellement, et d'arriver, par l'observation, à quelque rudiment de la science. Et ce qu'on accorde aux autres sensations, on doit l'accorder également au son de la parole et à tout autre signe sensible. Mais ce n'est point là un enseignement direct; ce sont de pures sensations, qui restent d'abord incomprises. Peut-être, avec le temps, pourront-elles, comme les autres sensations, devenir pour l'âme une occasion, un moyen de s'élever d'elle-même à quelque idée rudimentaire. Et encore, la première idée conçue ne sera-t-elle point l'idée contenue dans la parole entendue, l'idée qu'elle exprime; ce sera une idée qui n'aura peut-être avec celle-ci aucun rapport, parce que le son du mot articulé n'en aura aucun avec l'idée qu'il exprime. Quoi qu'il en soit, si l'âme, avec le temps, parvient à s'élever de ces perceptions initiales à de nouvelles idées, à des notions plus précises et plus étendues, ce sera toujours par son travail propre, et avec toutes les longueurs que ce travail demande.

On suppose Adam créé sans la pensée; on nous le représente aux premiers instants de son existence, immobile comme une statue, ou tout au plus se mouvant comme un bipède vertical, — nous demandons grâce au lecteur pour cette supposition, qui n'est pas de nous. « Dieu, dit-on,

entre en communication avec lui ; Dieu lui parle. Et, ajoute-t-on, ces premières paroles lui donnent les idées de Dieu, de créateur, de devoir, d'autorité, de toutes les vérités qui constituent sa raison. » On n'y voit rien de plus difficile que cela. *Dieu lui parle*; que lui dit-il? Ceci, ou une chose analogue : *Adore celui qui t'a créé.* En supposant que Dieu se rende visible, que sera pour l'homme-statue cette apparition? qui fera connaître à cet enfant sans raison ce quelque chose qui frappe son regard pour la première fois? Si Dieu reste invisible, l'homme entendra le bruit de ces paroles : *Adore celui qui t'a créé...* Mais qu'est-ce que ce bruit? Ces mots peuvent-ils avoir aucune signification pour lui? *Adore...* un son, *celui...* un son, *qui t'a créé...* rien que des sons, rien que des sensations. Si l'on n'accorde à la parole que sa vertu propre et naturelle, si l'on ne suppose à l'intérieur aucune illumination miraculeuse, il est impossible que l'homme reçoive de là autre chose qu'une sensation ; et, rigoureusement parlant, il ne serait pas plus éclairé par cette parole divine, que par cet autre qu'on supposerait retentir à ses oreilles : *Adore le démon.* L'une et l'autre ne seraient qu'un son pour lui, sans qu'il lui fût possible de reconnaître si l'une est plus respectable et plus vraie que l'autre.

Mais quand on accorderait que l'homme, créé

dans ces ténèbres profondes, est parvenu à comprendre, sinon la première parole, du moins quelques-unes de celles qui suivirent, en conclura-t-on que tant de vérités qu'il connut dès le premier jour, ont pu lui être exposées, expliquées, être apprises de lui, en quelques heures, par cette voie d'enseignement oral? Sans doute, il faut tenir compte de la puissance de Dieu; mais il faut tenir compte aussi de l'impuissance de l'homme, lequel naturellement est incapable d'entendre toutes les paroles en un instant, comme il est incapable naturellement de comprendre dans une seule parole toutes les vérités à la fois.

On dira peut-être que Dieu, avec la première parole, communiqua toutes ces connaissances à Adam, par une illumination soudaine, complète, extra-naturelle, appelée par les théologiens infusion. Nous croyons ceci très-possible; comme il est également très-possible que Dieu, sans lui parler, ou avant de lui parler, ait produit en lui cette illumination extra-naturelle. Mais s'il l'a produite avec la parole et par la parole, nous disons que ce n'est plus là la parole ordinaire; ce n'est plus la parole, telle que Dieu lui-même l'employa plus tard pour parler aux hommes. Ce n'est plus une parole comme celle du père et de la mère à l'enfant; ce n'est plus un enseignement

oral ; ce n'est plus, en un mot, la thèse des traditionalistes. Ce serait uniquement une illumination à l'intérieur. A présent, que cette illumination ait été produite avec une parole ou sans aucune parole, on pourrait ne pas l'examiner. Et en vérité nous ne voyons pas quelle importance il y aurait à vouloir prouver qu'elle n'a point été produite sans la parole ; dès lors qu'il est reconnu qu'elle n'est point l'effet de la parole, de l'enseignement oral, comme les connaissances que les hommes nous ont apprises sont le produit de leur enseignement. Mais nous ne croyons pas qu'il y ait un seul commentateur, un seul théologien, qui ait pensé que ce soit en parlant à Adam que Dieu produisit en lui cette illumination extraordinaire. Nous avons même une preuve positive, une preuve irréfragable, que la chose se passa autrement. La voici :

Personne n'a jamais prétendu, que nous sachions, que l'âme du premier homme fut créée par une parole ; et il serait sans doute difficile de traduire : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, par : Il fit résonner à ses oreilles une parole articulée. Donc, si Dieu lui parla, ce ne fut point dans l'instant même, dans l'acte de sa création ; ce put être, tout au plus, au second instant de son existence. Or, le sentiment unanime des Pères, des interprètes et des théologiens, est

qu'Adam fut enrichi de connaissances dès le premier instant de son existence et dans l'acte même de sa création. Nous avons vu Cornelius à Lapide repousser comme une fable inventée par les Juifs, cette supposition « qu'Adam ait été créé sans l'usage de la raison, et soit resté, ne fût-ce qu'un instant, comme un enfant qui vient de naître : *Adam et Evam creatos esse sine usu rationis, quasi infantes.* » Il eut donc, dès le premier instant, non-seulement la raison, mais l'usage, et le plein usage de la raison.

Un autre savant commentateur[1] s'exprime ainsi : « Les Pères et les théologiens démontrent, par divers passages de l'Ecriture, qu'Adam, au moment même où il fut créé de Dieu, fut orné, enrichi de la connaissance de toutes les choses naturelles. » Et après avoir rapporté plusieurs de ces passages, il s'étend sur celui de l'Ecclésiaste[2], où il est écrit que l'homme a été fait droit. « L'homme, ajoute-t-il, par sa création, fut donc droit sous tous les rapports. Or, ce qu'il y a de principal dans l'homme est son intelligence. Si donc son intelligence n'était pas droite, l'homme ne serait pas droit. Mais la rectitude de l'intelligence consiste dans la connaissance de la vérité... Donc, si le premier homme fut créé droit, il est

[1] Pererius, S. J.
[2] C. 7, v. 30.

nécessaire qu'il ait été créé avec une connaissance parfaite des choses. » Dans sa « Dissertation sur l'étendue et l'excellence des connaissances d'Adam, » il se demande « si Adam fut créé enrichi de la science des choses naturelles... s'il eut, aussitôt qu'il fut créé, la science de toutes choses. » A quoi il répond en posant cette thèse : « Il est certain et indubitable, d'après le sentiment des théologiens, qu'Adam fut dans sa naissance même, *à suo usque ortu*, enrichi de toutes les sciences des choses naturelles. » Et après avoir cité les théologiens, il donne lui-même ses propres raisonnements, qu'il termine par celui-ci : « Enfin, si Adam, dès qu'il fut créé, se trouva en état d'exercer en perfection toutes ses facultés corporelles, si son âme jouit dès lors de sa pleine influence sur le corps et de sa pleine sensibilité, peut-on douter qu'il n'ait pu également dès l'origine, *ab initio,* accomplir en toute perfection les opérations de l'esprit, en connaissant et en considérant toute chose? »

« Il est certain, dit Suarez[1], et quand Suarez parle ainsi, on peut se fier à sa parole[2], il est

[1] De Op., 6 dier., l. 3, c. 9.

[2] On sait du reste que Suarez et les grands théologiens ne disent jamais d'un point de fait ou de doctrine, qu'il est *certain*, s'il n'est enseigné par l'unanimité ou la très-grande majorité des Saints Pères et des Docteurs catholiques.



certain qu'Adam, à l'instant même où il fut créé, reçut de Dieu la science naturelle, » ou, comme il le dit dans son titre, « la science parfaite des choses naturelles. » Il affirme ensuite qu'Adam reçut ces connaissances par un don spécial, qu'il appelle infusion; ajoutant que c'est la doctrine commune, et en particulier celle de saint Thomas. En effet, l'Ange de l'école n'est pas moins explicite : « De même, dit-il, que le premier homme fut établi, fut produit dans un état de perfection pour le corps, de même il fut produit dans un état de perfection pour l'esprit... C'est pourquoi le premier homme fut produit avec la connaissance de toutes les choses que l'homme est destiné à connaître... Donc, il faut dire que le premier homme eut cette science universelle par des idées divinement infuses[1]. »

Voyons maintenant quelle fut la nature, quelles furent les diverses espèces de connaissances que le premier homme reçut dans sa création.

IV

Quelles furent les premières connaissances du premier homme.

Quelle fut la nature de la science que le pre-

[1] 1 p., q. 94, a. 3, c.

mier homme reçut dans sa création ? quel en fut l'objet, l'étendue et les diverses espèces?

Adam reçut dans sa création des connaissances naturelles et des connaissances surnaturelles [1]. Pour être compris de tous, nous rappellerons que les premières sont celles que fournit la lumière naturelle de la raison, l'énergie propre de l'esprit humain [2] sur Dieu, sur l'homme et les autres créatures. Les connaissances surnaturelles sont celles qui ayant pour objet un mystère, la vision béatifique, ou une vérité qui s'y rapporte, sont spécialement révélées de Dieu, et de plus sont produites dans l'âme par un moyen surnaturel, qui est la grâce sur la terre, et au ciel la lumière de gloire.

Ce que nous avons à dire sur ces deux genres de connaissances considérées dans le premier homme, nous le prendrons dans saint Thomas, et principalement dans Suarez. « Pour plus de clarté donc, dirons-nous avec ce dernier [3], nous expliquerons d'abord la science naturelle du premier homme, et nous verrons ensuite ses connaissances dans l'ordre de la grâce. »

[1] In Adam duplex fuit cognitio, scilicet naturalis et gratiæ; S. Thom., *De Cogn. primi hom.*, a. 4.

[2] Cognitio naturalis humana ad illa potest se extendere quæcumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. — *Ibid.*

[3] De Op., 6 dier., l. c. 11, n. 1.

Quant à la première, « il faut dire, ce sont les paroles de Suarez [1], que la science des choses naturelles donnée au premier homme, fut, dans son essence, de la même espèce que la science humaine, qu'on invente ou qu'on découvre par le raisonnement. C'est la doctrine commune, et spécialement celle de saint Thomas. »

Sans doute, il acquit cette science d'une manière qui n'est pas ordinaire, qui n'est point celle dont les hommes l'acquièrent régulièrement; mais en elle-même elle ne différait point de la science humaine. Elle fut infuse, comme disent les théologiens, non à cause de sa nature, mais à cause des circonstances exceptionnelles dans lesquelles l'homme se trouvait : *dici solet à theologis, accidentaliter, et non per se infusa* [2]. » La lumière qui éclaira son âme fut cette même lumière qui constitue en nous la raison humaine; seulement il en fut inondé, et nous n'en recevons que de faibles rayons. La science qu'il eut dès lors n'était donc point d'une autre nature que la science acquise naturellement; pas plus, dit saint Thomas [3], que la vue rendue miraculeusement à un aveugle par Jésus-Christ, n'était d'une nature différente de la vue des autres hommes.

[1] C. 9, n. 6.
[2] *Ibid.*
[3] 1 p., q. 94, a. 3, ad. 1.

A cet instant, il connut les choses comme les connaissent naturellement ceux qui les connaissent avec le plus de perfection, quoiqu'il les connût plus complétement encore [1]. Il eut donc la connaissance des premiers principes, et avec elle toutes les connaissances de déduction, une science rigoureuse de raisonnement, comme la nôtre; il connaissait les causes dans leurs effets, et Dieu dans les créatures : *Adam videbat Deum per effectum creatum*, dit saint Thomas [2]. C'est-à-dire, comme l'explique Suarez [3], qu'Adam se connaissant parfaitement lui-même et les autres créatures, connaissait Dieu par là en même temps : *simul poterat effectum, et Deum ex effectu cognoscere*. Et saint Thomas, pour caractériser en général la science d'Adam, dit qu'outre les premiers principes, les principes constitutifs de la raison, il avait la connaissance formelle, explicite, parfaite de toutes les conséquences que peuvent engendrer ces principes [4].

Mais que connut-il en réalité ; et quelle fut l'étendue de sa science, dans l'ordre naturel? Elle

[1] Suarez, *ibid.*, n. 21.
[2] 1 p., q. 94, a. 1, ad. 3.
[3] *Ibid.*, n. 25.
[4] Sicut nihil in corpore ejus erat non explicitum, ita quidquid seminaliter vel virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quæ virtus primorum principiorum se extendere poterat. — De cogn. primi hom., a. 4.

fut immense, d'après tous les théologiens. « Il fallait, dit saint Thomas, que son intellect fût, à l'origine, non comme une table rase sur laquelle rien n'est écrit, mais orné d'une connaissance complète, par une opération divine... De sorte qu'il faut dire que tout ce que l'homme put jamais acquérir de connaissances naturelles par la force de son génie, tout cela fut connu d'Adam [1]. Et tel est, d'après Suarez [2], le sentiment commun des Docteurs et des Ecoles. Aussi ne craint-il pas de dire, comme saint Thomas, que le premier homme posséda dans ce moment « toutes les sciences que l'esprit humain acquiert ou peut acquérir [3]. » Parmi les sciences qu'il posséda dès lors, Suarez énumère la morale et la religion naturelle, la métaphysique et la philosophie, les mathématiques avec leurs diverses branches, l'astronomie, la physique et toutes les sciences naturelles. Il connut par cette lumière infuse le Créateur et toutes les créatures, lui-même et sa double nature, tout le règne animal, végétal et minéral. Ce qui ne veut pas dire, ajoute-t-il, que dans chaque règne il connut à cet instant tous les individus en particulier; mais chaque espèce, et dans chaque espèce quelques indivi-

[1] De cogn. primi hom., a. 4; et 1 p., q. 94, a. 3, c.
[2] C. 9, n. 8.
[3] C. 9, n. 26.

dus[1]. Par là ces mêmes théologiens expliquent[2] comment Adam, si instruit dès l'origine, pouvait s'instruire encore : pour les individus qu'il ne connaissait pas, l'exprérience les lui apprenait; et pour tout ce qu'il connaissait déjà, il pouvait encore en acquérir une connaissance expérimentale, « une connaissance qui n'était plus seulement infuse de la part de Dieu, mais encore fournie par la présence des objets, en un mot la même science sous deux modes différents et dérivée de deux sources distinctes. »

Cette science d'Adam était une science humaine, de la même nature que la nôtre. Suarez se demande si par elle il connaissait les choses futures; et il répond qu'en général il ne les connaissait pas, qu'il ignorait toutes celles qui ne peuvent se connaître naturellement. Connaissait-il les choses passées? Il répond de même « qu'il ne pouvait les connaître qu'autant qu'elles lui étaient prouvées par les choses présentes. Ainsi, ajoute-t-il, quand il vit le ciel, sa science originelle lui fit connaître clairement que le ciel avait été créé. Mais dans quel temps et en combien de temps avait-il été créé, avant que lui-même existât, il ne pouvait le savoir. Les choses passées peuvent se connaître par le témoignage,

[1] C. 9, n. 14.
[2] C. 9, n. 27. — S. Thom., 1 p., q. 94, a. 3, ad 3.

humain ou divin ; mais cette connaissance n'appartient point à la science dont nous parlons ici, elle appartient à la foi [1]. »

Quant à la notion de Dieu qu'Adam reçut dans sa création et sur laquelle appuient principalement les traditionalistes, Suarez s'exprime ainsi : « Nous disons que la science infuse au premier homme avait principalement Dieu pour objet. La raison en est que Dieu peut être naturellement connu de l'homme; or, Adam reçut une science très-parfaite dans la sphère de la science naturelle... Il faut ajouter par conséquent que par cette science il ne connaissait Dieu, qu'autant qu'il peut être connu par les créatures visibles. » Saint Thomas avait déjà dit dans le même sens : « Adam ne pouvait, en vertu de cette perfection naturelle qu'il avait reçue, connaître Dieu autrement que par les créatures [2]. »

Il ne sera pas sans intérêt, pour la polémique actuelle, de savoir si Adam reçut également dans sa création la connaissance de la loi morale ou de la loi naturelle, du bien et du mal, du droit et du devoir. On pourrait déjà le conclure de tout ce que nous avons rapporté. Mais Suarez traite directement cette question, et dans son explication on avouera qu'il se montre très-peu tradi-

[1] *Ibid.*, n° 12.
[2] De cogn., primi. hom., a. 2.

tionaliste. « Je dis en second lieu, ce sont ses paroles [1], que l'homme avant son péché, au premier instant de sa création, eut toutes les vertus et toutes les habitudes morales qui peuvent être acquises dans l'ordre naturel par les efforts humains, et qui par conséquent furent infuses à Adam à cause des circonstances où il se trouvait. Par cette assertion, nous ne voulons point exclure les vertus d'un ordre supérieur dont nous faisons abstraction en ce moment, pour ne nous occuper que de la perfection naturelle du premier homme... C'est aussi l'enseignement de saint Ambroise et de saint Augustin. » Plus loin [2], il affirme qu'Adam posséda toutes les vertus naturelles, et il nomme spécialement la justice, la libéralité. Au reste, ajoute-t-il, la raison est la même pour toutes. Enfin, il prouve [3] qu'Adam posséda ces vertus non à l'état d'habitudes, non comme de simples dispositions ou inclinations morales, mais il en produisit aussitôt des actes explicites, formels; à l'exception peut-être de quelques-unes, qui, comme la patience, la pénitence et la compassion, ne pouvaient guère avoir d'objet présent. « Il n'est aucun doute, continue-t-il [4], que la vertu de la religion, la soumission à

[1] C. 11, n. 5.
[2] N. 7.
[3] N. 8, 9, 10.
[4] N. 11, 12, 13.

Dieu, n'aient été infuses à Adam; car elles sont plus parfaites et plus nécessaires que les autres... A la foi surnaturelle correspond dans l'ordre naturel la connaissance naturelle de Dieu; et celle-ci fut infuse à Adam, comme nous l'avons dit. A l'amour surnaturel de Dieu ou à la charité correspond dans l'ordre naturel l'amour naturel de Dieu pour lui-même et au-dessus de toute chose. Or, quoi qu'en aient pensé quelques-uns, il est de beaucoup plus probable, comme l'enseigne formellement saint Thomas, qu'Adam put en produire des actes... A l'espérance surnaturelle, correspond dans l'ordre naturel le désir de posséder Dieu, comme étant le souverain bien de l'homme. Et l'on doit dire de cette vertu ce que nous avons dit de la précédente. » Or, si Adam en naissant pratiquait ces vertus et ces devoirs, il faut bien qu'il en ait eu la connaissance explicite.

Suarez traite ensuite des connaissances surnaturelles du premier homme. Il appuie d'abord des preuves les plus solides le sentiment commun de la théologie, qui est qu'Adam reçut dans sa création même, et non à quelque moment postérieur, la grâce sanctifiante, avec toutes les vertus surnaturelles qui en découlent[1]. Et il en conclut[2] « qu'il posséda la connaissance surnaturelle des

[1] C. 17, n. 9. etc.; c. 18, n. 1.
[2] N. 3.

mystères ou des choses qui sont l'objet de l'amour et de l'espérance surnaturelle. » Ces connaissances lui furent données par une opération que les théologiens appellent infusion ou révélation; non une révélation extérieure, verbale, dit Suarez, mais une illumination interne. Si on lui objecte[1] que la foi, connaissance surnaturelle, vient de l'ouïe, selon saint Paul, il répond[2] « qu'il n'est point de l'essence de la foi de venir par un langage extérieur; mais elle peut venir par une inspiration intérieure, qui est aussi un langage. C'est la doctrine de saint Thomas... » En effet, saint Thomas est formel sur ce point, non-seulement à l'endroit cité par Suarez, mais surtout dans son traité *De Cognit. primi hom.* a. 3.

Puis examinant, comme il l'avait fait pour l'ordre naturel, si ces connaissances surnaturelles étaient en lui à l'état de pures habitudes, de dispositions mentales; ou si elles étaient actuelles, explicites et formelles, Suarez enseigne[3] qu'Adam, au premier instant de sa création, produisit des actes d'amour de Dieu, d'espérance, qui supposent une connaissance actuelle et formelle. Et il s'appuie, pour le prouver, sur l'autorité des

[1] N. 13.
[2] N. 16.
[3] C. 19., n. 1, 3, 4.

Saints Pères, de saint Bernard, de saint Athanase, de saint Anselme.

Il reste donc, croyons-nous, suffisamment démontré par l'Ecriture sainte, par les Saints Pères, les interprètes et les théologiens, que le premier homme posséda, dès l'instant même de sa création, des connaissances parfaites en tout genre, dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel[1]; qu'il les reçut non par la parole extérieure ou par tout autre enseignement du dehors; mais avant toute parole, avant tout enseignement, par une illumination purement intérieure. Nous ne savons ce qu'en penseront les traditionalistes; mais difficilement sans doute ils pourront soutenir avec la même confiance que Dieu a parlé à l'homme, et que ces premières paroles lui ont fait connaître Dieu, la création, ses devoirs, ses destinées, etc.; qu'antérieurement à la parole, à la révélation extérieure de Dieu, l'homme ne connaissait rien, ne pouvait rien connaître de l'ordre moral et religieux ; que par la parole enfin Dieu a instruit l'homme de tout ce qu'il lui importait de connaître, etc., etc.

Nous savons parfaitement que ceci ne préjuge

[1] Suarez dit quelque part qu'Adam sut parfaitement, et dès le premier instant, distinguer l'ordre naturel de l'ordre surnaturel, ainsi que les connaissances appartenant à l'un ou à l'autre.

point la question générale de l'origine des connaissances humaines ; et que, de la science native du premier homme, on ne peut rien conclure sur la manière dont ses descendants acquièrent les premières vérités. Il est trop évident qu'ils sont soumis pour cela à de tout autres conditions que le Père de la race humaine. Mais il ne paraîtra pas moins certain que les traditionalistes ont été très-mal inspirés d'appuyer si résolument sur les deux premiers chapitres de la Genèse leur thèse malheureuse, cette thèse insolite que l'homme ne connaît aucune vérité intellectuelle, morale ou religieuse, sans le secours de la parole, sans un enseignement extérieur.

Nous pourrions nous arrêter là, et regretter en quelque sorte que la cause soit jugée, avant même d'avoir été entièrement exposée. Mais plusieurs lecteurs, désintéressés d'ailleurs dans cette polémique, aimeront peut-être à savoir ce que les Saints Pères et les théologiens ont pensé sur la manière dont le premier homme apprit à parler.

V

Comment le premier homme apprit à parler.

Un écrivain de l'école traditionaliste se demandait dernièrement : « Le langage est-il d'origine

divine ou d'origine humaine? En d'autres termes, Dieu a-t-il créé le langage? et par là nous entendons une syntaxe et une nomenclature particulière; ou bien, l'homme est-il inventeur de la parole articulée? L'hypothèse rationaliste de l'invention humaine de la parole a ce vice radical qu'elle est en dehors de toute vérification possible. La philologie historique et expérimentale ne peut point assister à la formation des langues, pas plus que l'anatomie comparée n'assiste à la formation des germes. Comme cette dernière, elle étudie un développement; et comme elle, tout ce qu'elle peut faire, c'est de remonter à un germe qui tient à un parent, c'est-à-dire à une racine primitive dans une langue donnée. Cette langue, d'où vient-elle? La philologie historique pose la question; la philologie rationnelle doit la résoudre. C'est donc ici une thèse psychologique à la fois et métaphysique. »

Quand ce serait une thèse purement psychologique et métaphysique, en resterait-elle pour cela moins *en dehors de toute vérification possible*, de toute vérification *expérimentale;* et, sous ce rapport, l'hypothèse traditionaliste ne ressemblerait-elle pas singulièrement à *l'hypothèse rationaliste?* Mais nous croyons que *la philologie historique* n'a pas seulement le droit *de poser la question;* elle peut venir en aide à *la philologie*

rationnelle et lui fournir tous les éléments pour résoudre la question. En d'autres termes, la question nous semble moitié historique et moitié rationnelle, c'est-à-dire qu'on a pour la résoudre et les données de l'histoire et les déductions que le raisonnement peut tirer de l'histoire. Ainsi l'ont compris tous les théologiens qui en ont aperçu la solution dans les deux premiers chapitres de la Genèse.

Rappelons d'abord les faits, tels que nous les avons constatés. Dès le premier jour de son existence, nous voyons Adam parler à Eve, au moment où elle vient d'être formée de sa substance, et s'exprimer dans un langage qu'on dirait lui être depuis longtemps familier. Mais avant même la formation d'Eve, et avant le sommeil où il fut plongé, le matin du jour même où il fut créé, dit Suarez, et quelques heures à peine après sa création, on lui présente tous les animaux de la terre et tous les oiseaux du ciel. Et il leur donne le nom qu'il lui plaît. Or, il se trouve que chaque nom est si bien choisi, avec tant d'intelligence et de sagacité, que l'esprit le plus cultivé n'eût rien pu de plus parfait.

Où le premier homme a-t-il appris cette langue si abondante et si riche, et que, dès le début de la vie, il sait manier avec tant de facilité?

Et d'abord, comment a-t-il pu appliquer avec tant de bonheur à chacun des animaux le nom qui lui convenait? Voici là-dessus l'explication de saint Thomas [1] : « On demandera peut-être, dit-il, si Adam savait quelque idiome ou quelque langue terrestre, et s'il en possédait les mots, pour pouvoir ainsi désigner chaque objet... On doit répondre qu'il est vraisemblable qu'Adam avait reçu le nom des choses premières, par exemple celui des premiers genres, celui des corps dont le monde est formé, ainsi que des principes de vie et de composition; et autres noms semblables. Ou bien il les nomma lui-même au commencement, comme il voulut. Mais pour les noms des animaux, Dieu voulut les lui laisser à former, par une espèce de dérivation. Et je n'entends pas seulement une dérivation qui consisterait à tirer un mot d'un autre, comme de *homo* on a fait *humanus*, et de *humus* on a tiré *homo*; mais à transporter le nom d'une chose à une autre, en comparant leurs propriétés et leurs analogies. »

Ainsi Adam transporta, appliqua à chacun des animaux, le nom des propriétés, des qualités, qu'il connaissait déjà, et dont il savait le nom pour chacun. Mais comment avait-il appris ces

[1] Ou de l'auteur du savant ouvrage publié sous son nom *Expositio in Genes.*, c. 2.

premiers noms? Car c'est là même que se trouve l'origine de la parole. Saint Thomas pense « qu'il les avait reçus, ou qu'il les avait formés lui-même, comme il avait voulu; » sans se prononcer pour l'un ou pour l'autre; sans dire, au cas qu'il les ait reçus, si c'est par un enseignement externe ou par un don intérieur.

Saint Augustin n'est pas plus formel. « Nous savons bien, dit-il [1], qu'à l'origine il n'y avait qu'une langue. Mais quelle fut cette langue? Il importe peu de le rechercher. Ce qui est certain, c'est qu'Adam à ce moment se servait de cette langue... et c'est avec les mots articulés de cette langue que le premier homme imposa les noms aux animaux de la terre et aux oiseaux du ciel. » Dans un autre endroit [2], où il traite de tout autre chose, il dit en passant: « A moins que quelqu'un ne trouve une difficulté à ce que (Adam et Eve) aient pu parler, ou comprendre Dieu qui leur parlait; eux qui n'avaient appris à parler ni en vivant avec des êtres parlants, ni en recevant les leçons d'aucun maître : comme s'il avait été difficile à Dieu de leur apprendre à parler, lui qui les avait faits capables de l'apprendre d'autres hommes, s'il y en avait eu. » Il ne dit pas que Dieu leur ait appris à parler par les mêmes

[1] De Genes., ad litt., l. 9, n. 20.
[2] L. 8, n. 35.

moyens qu'un autre homme l'aurait fait; il ne s'explique pas sur cette manière dont Dieu le leur apprit. Il lui suffisait en cet endroit de prouver qu'ils pouvaient parler et comprendre Dieu qui leur parlait.

Nous n'avons rien trouvé dans les deux saints docteurs de plus explicite sur l'origine de la parole pour nos premiers parents : ils semblent avoir voulu réserver la question plutôt que l'aborder.

Si l'on examine, soit dans la tradition, soit dans les données de la raison, la manière dont le premier homme a pu apprendre à parler, on ne trouve que ces trois manières : 1° ou bien il reçut avec l'existence le don de la parole, par un bienfait intérieur et inné; 2° ou, créé sans parole, et abandonné aux ressources de son esprit, qui étaient immenses, il inventa lui-même le langage et fut le père de sa langue; 3° ou enfin, Dieu lui enseigna extérieurement à parler, en lui parlant lui-même; ainsi que le prétendent les traditionalistes.

Que l'homme ait été l'inventeur du langage, et qu'il ait découvert par son industrie l'art de parler, nous ne trouvons, parmi les Saints Pères et les commentateurs, que saint Grégoire de Nysse, qui semble l'avoir pensé. Réfutant un adversaire qu'on dirait avoir été comme une espèce de tra-

ditionaliste de ce temps-là, et qui prétendait qu'à l'origine Dieu avait lui-même formé, déterminé tous les mots et les noms des choses, le saint docteur s'exprime ainsi[1] : Eunomius accuse notre maître (saint Basile) d'adopter les raisonnements d'une philosophie étrangère et profane, de supprimer la Providence divine et ses soins paternels; parce qu'il ne professe pas que les choses aient reçu leur nom de Dieu lui-même. Il va jusqu'à dire qu'il favorise les athées et leur donne des armes contre la Providence ; qu'il a plus d'estime et d'admiration pour les sentences de ces impies que pour les lois divines; sous prétexte qu'il n'a pas considéré comme il faut les premières paroles de l'Ecriture, et n'a pas remarqué qu'avant la naissance des hommes l'Ecriture fait mention des noms donnés aux fruits et aux semences. Telles sont ses accusations contre nous; je ne dis pas tels sont les termes qu'il emploie, car j'ai été obligé de changer ses expressions, pour adoucir un peu l'âpreté de sa parole et corriger la dissonance de sa syntaxe. Que répondrons-nous à ce procureur de la Providence divine? Il prétend que nous sommes dans l'erreur en pensant que l'homme a été créé de Dieu avec l'usage de la raison, et en attribuant

[1] Contra Eunom Oratio, 12 a.

l'invention du langage à cette faculté du raisonnement que Dieu a mise dans la nature humaine. Tel est le reproche amer qu'il nous adresse; accusant le maître de la piété de passer dans le camp des athées, de se constituer l'héritier et le patron d'une coutume détestable, et autres énormités pareilles. Voyons donc ce que dit ce redresseur de torts. Dieu a donné les noms aux choses créées; voilà ce que prétend ce nouveau commentateur des divins enseignements; par la raison qu'avant la création de l'homme Dieu nomma les germes, les semences, les herbes et les bois. Mais s'il s'en tient ainsi à la lettre, il judaïse en cela et suit les errements des juifs... La parole éternelle de Dieu est depuis le commencement, et demeurera jusqu'à la fin; mais notre parole n'était pas dès le commencement, elle a été faite avec notre nature... Eunomius ignore que pour avoir donné à notre nature ses facultés et son activité, Dieu ne peut être dit pour cela produire les actions qui s'accomplissent en nous. Par exemple, il nous a donné la force naturelle pour faire une épée, une maison ou tout autre ouvrage dont nous avons besoin; mais c'est nous, et non lui, qui faisons ces ouvrages. Chacun d'eux est proprement notre ouvrage, quoiqu'ils se réfèrent tous à l'auteur de nous-mêmes, qui a créé notre nature capable de tout savoir. De

même la faculté que nous avons de parler est l'ouvrage de celui qui a disposé ainsi notre nature, mais l'invention des mots pour déterminer chaque objet est l'ouvrage de notre esprit... C'est une puérilité, une futilité judaïque bien éloignée de l'excellence et de la sublimité chrétienne, de s'imaginer que le Grand, le Très-Haut, vienne s'asseoir avec l'homme, comme sur un siége de grammairien ou de maître d'école, et s'applique par un soin frivole à lui apprendre des mots et le nom des choses... Dieu a donné à l'animal la faculté de se mouvoir, mais il ne produit pas par lui-même chacun de ses mouvements.... Ainsi, le pouvoir de parler, de produire des sons et d'exprimer par la voix une pensée intérieure, la nature l'a reçu de Dieu, mais après cela, c'est la nature qui agit elle-même, en désignant chaque chose moyennant une certaine variété de sons. »

Mais il faut avouer que saint Grégoire de Nysse est, de tous les Pères, le seul, que nous sachions, à parler ainsi de la première origine du langage[1].

[1] Nous trouvons dans saint Augustin un passage qui semblerait, au premier abord, supposer en lui la même opinion. Ayant entrepris, *De Ordine*, l. 2, d'expliquer l'origine rationnelle des arts et des sciences, il s'exprime ainsi au n° 35 : « Il est en nous un principe raisonnable, c'est-à-dire qui suit la raison, et fait ou adopte ce qui est conforme à la raison. Or, comme il était obligé naturellement de vivre en société avec ceux-là mêmes en qui se trouvait cette communauté de raison, et que l'homme ne pouvait former avec l'homme de société

Et encore, disent ses commentateurs, peut-être a-t-il voulu seulement prouver ceci, qu'Eunomius lui contestait : que le premier homme n'avait pas reçu de Dieu tous les mots de sa langue, le nom de toutes les choses avec lesquelles il fut mis en rapport; mais que lui-même avait pu en établir un grand nombre et en trouver de nouveaux en s'aidant de l'expérience et de l'observation. Et, en effet, ce fut lui qui détermina les noms que portèrent tous les animaux, tous les oiseaux; et sans doute, disent les interprètes, qu'il nomma de même bien d'autres objets, à mesure qu'ils se présentèrent à lui.

Mais avant cela et aux premiers moments de

bien étroite sans un moyen de s'entretenir ensemble et de se communiquer leurs pensées, et pour ainsi dire leur âme, il s'aperçut qu'il était nécessaire de donner aux choses des noms, c'est-à-dire d'établir des sons avec une signification déterminée; afin que, ne pouvant réciproquement sentir leurs deux âmes, ils pussent du moins les mettre en communication par le moyen de leur sens extérieur. » Ensuite, il montre comment ils ont inventé l'écriture; comment ils sont parvenus à distinguer les voyelles et les consonnes, à découvrir les règles de la grammaire et de la syntaxe, de la dialectique et de la rhétorique, de la musique et de l'histoire, etc. Mais le saint docteur, dans ce livre, ne parle point directement du premier homme; il parle en général de la nature humaine. Peut-être donc est-il permis de ne voir ici qu'un raisonnement *à priori*, un argument de raison pour démontrer que l'homme, avec le privilége de la raison et cet instinct de sociabilité qui le distingue, était capable d'inventer le langage et l'écriture. Ce qui ne prouverait aucunement que le premier homme n'ait pas reçu la parole d'une autre manière.

son existence, vous voyons qu'il avait des noms pour tous les objets spirituels et les vérités intellectuelles, pour toutes les idées dont son esprit était orné et pour leurs innombrables rapports, pour toutes les différences de substances ou de qualités, les notions de durée, d'espace, de lieu, de grandeur, d'égalité, etc., etc. Non-seulement il avait ces notions dans l'esprit, mais il avait leurs noms, et bien d'autres, dans la mémoire; ainsi que le disent les théologiens, ainsi que nous pouvons le conclure nous-mêmes, lorsque nous le voyons écouter et comprendre sans effort Dieu qui lui parle, s'exprimer lui-même en paroles si magnifiques à la vue de sa compagne, et nommer si pertinemment tous les animaux. Or, quelque activité intellectuelle qu'on lui suppose, ne paraît-il pas impossible qu'il ait trouvé, ordonné, appris cette multitude prodigieuse de mots en si peu d'instants? Sans doute, d'après l'explication que nous avons vue, quand il avait dans la mémoire le nom d'une qualité ou d'une aptitude, et qu'il remarquait dans les animaux cette aptitude et cette qualité, il lui était facile, à mesure qu'ils se présentaient, de leur appliquer le nom de cette qualité. Rien de plus naturel et de plus prompt; et encore toutefois lui fallut-il du temps pour cette opération. Mais s'il s'était agi pour lui de nommer ces qualités elles-mêmes,

et toutes les qualités qu'il connaissait; s'il avait dû attacher un mot à chacune des innombrables idées dont se composait sa science, que l'on juge combien cette autre opération eût été plus difficile, et surtout plus longue. Car ici rien d'indiqué ni de nécessaire ; chaque idée pouvant également être désignée par un mot comme par un autre. Et cependant tous les mots sont à trouver, à composer, à fixer et à retenir.

Supposez donc Adam sortant des mains de son Créateur avec toute l'étendue des connaissances que nous avons dit, mais n'ayant aucun mot pour les désigner, aucune langue pour s'exprimer lui-même. Seulement il vient à s'apercevoir qu'il possède un organe vocal dont les sons, variables à l'infini, pourraient être destinés par lui à représenter autant d'idées, autant de vérités. Mais quand il se mettrait à l'œuvre avec ardeur pour composer son vocabulaire, est-il croyable qu'il puisse en un seul jour, en une moitié de jour, se livrer à tant de remarques et d'observations, convenir avec lui-même de cette multitude de mots, et les graver dans sa mémoire? Ce n'est pas tout encore, et ceci n'était que la plus facile partie de sa tâche. Est-il croyable surtout qu'il ait pu, en aussi peu d'instants, combiner et coordonner tous ces mots, les assujettir à un vaste système de législation; prévoir tous leurs rap-

ports éventuels et déterminer d'avance toutes les inflexions, les temps et les modes nécessaires pour exprimer toutes les nuances de la pensée; qu'il ait pu, en un mot, composer une syntaxe, une langue complète, et en avoir dès le premier jour l'usage facile, familier, comme il nous prouve qu'il l'avait en effet.

Il serait absurde de prétendre que le premier homme ait inventé lui-même et composé sa langue. Aussi les théologiens et les interprètes sont-ils unanimes pour rejeter cette première hypothèse.

C'est peut-être cette impossibilité de l'invention du langage par le premier homme qui a conduit les traditionalistes à prétendre que Dieu lui avait enseigné à parler en lui parlant lui-même, et qu'Adam avait appris sa langue comme tous les hommes apprennent la leur, par un enseignement extérieur. Et la nouvelle école ne fait aucune difficulté de dire, comme Eunomius, que « Dieu servit à nos premiers parents de maître d'école et de professeur de grammaire. »

Il faut donc supposer, dans cette nouvelle hypothèse, que le premier homme est créé, est mis sur la terre avec un esprit orné des connaissances les plus variées et les plus étendues, il n'est plus permis d'en douter; mais sans avoir ni méthode ni même aucun mot pour les exprimer,

pour les communiquer au dehors. Il est docte, mais il est muet, faute d'avoir appris à parler, faute d'avoir entendu une seule parole.

Mais voici le moment solennel. Dieu lui parle et lui fait entendre les premiers mots.

Il ne faut pas supposer ici que Dieu, par un miracle, attache à ces premiers mots, à cette première phrase, une vertu extraordinaire, capable de lui donner du premier coup l'intelligence de ces quelques mots, et l'intelligence de la langue dans laquelle ils sont prononcés; capable enfin de lui faire comprendre sur-le-champ le secret et tout le mécanisme de cette langue nouvelle. Nous répondrions d'abord, avec Suarez, « que pour expliquer ces faits primitifs, on ne doit point recourir au miracle, sans y être obligé par une nécessité évidente et sans être appuyé sur quelque autorité irrécusable. » Ensuite, si les traditionalistes prétendaient que Dieu, par une opération extra-naturelle et miraculeuse, a donné à l'homme, avec la première parole articulée, le secret d'une langue complète et la science de sa grammaire, ils seraient forcés d'admettre qu'il a pu également lui faire ce même don avant toute parole et sans aucune parole articulée. C'est le même miracle d'un côté comme de l'autre; seulement il n'y a pour celui des traditionalistes ni aucune des raisons ni aucune des autorités qu'on

peut invoquer pour l'autre. D'ailleurs, que leur servirait cette thèse, puisque leur système est de soutenir que l'homme aujourd'hui apprend à penser et à parler comme le premier homme et par le même moyen extérieur? Ils doivent donc supposer, et ils supposent en effet que Dieu parle à Adam sans attacher à la parole d'autre efficacité et d'autre vertu que la vertu, que l'efficacité naturelle d'un enseignement oral.

Eh bien donc, dans cette hypothèse, admise et professée par eux, d'un enseignement naturel, Dieu parle à Adam pour la première fois. Assurément, celui-ci est assez intelligent pour remarquer qu'il entend quelque chose. Mais ces mots, ou plutôt ce bruit et ces sons qui frappent son oreille, que sont-ils, et dans quel but sont-ils proférés? Quelle signification ont-ils? Ont-ils même une signification?

Admettons qu'après avoir cherché, considéré, il parvient à comprendre que par les sons qu'il entend proférer, on veut lui dire quelque chose. Mais quelle est cette chose? et comment connaîtra-t-il à l'instant le sens des premiers mots? Le voilà en présence de Dieu, comme un élève en présence de son maître. Mais si un élève, instruit d'ailleurs et intelligent, ignorait absolument toutes les langues que son maître peut employer pour communiquer avec lui, croit-on que celui-

ci pût lui faire comprendre immédiatement la première phrase, s'il lui parlait de choses passées ou absentes, ou de vérités inaccessibles aux sens? Ne serait-il pas obligé de s'aider du geste et du regard, de partir de choses présentes et sensibles, pour de là porter sa pensée à une idée au-dessus des sens, et après qu'il l'aura aperçue, lui apprendre à y attacher le mot qu'il veut lui enseigner?

Ces conditions sont celles de tout enseignement naturel, et, proportions gardées, d'un enseignement naturel donné par Dieu même; car elles sont fondées sur la nature de l'esprit humain qui doit recevoir cet enseignement. Supposez, dans l'hypothèse traditionaliste, que Dieu parlant à Adam lui énonce du premier coup une vérité intellectuelle, morale ou religieuse. Sans doute il a dans l'esprit assez d'idées et de notions diverses, il connaît les vérités de tout genre; mais à laquelle, entre toutes, dans l'intention de celui qui lui parle, doit correspondre le mot, le son qu'il entend? Voilà ce qu'il lui est impossible de comprendre au premier instant.

Nous ne le nions pas : quand il s'agit d'un enseignement oral donné par Dieu même à un élève aussi habile, à un esprit aussi orné, nous ne doutons pas que le maître n'arrive, en peu de temps, à se faire comprendre de son élève. Mais nous

disons qu'il faut nécessairement du temps. Moins d'années sans doute seront nécessaires, qu'il n'en faut à des parents pour se faire parfaitement comprendre de leur enfant; mais enfin c'est une instruction qui ne peut s'accomplir en un jour; et si Dieu peut la donner complète, l'esprit de l'homme est naturellement incapable de la recevoir instantanément.

Mais Adam parvenu à comprendre les premiers enseignements de son créateur, n'en est qu'au commencement de sa tâche

Une fois initié à ce genre de communication si nouveau pour lui, continuera-t-il à être instruit par son Maître divin, à apprendre de sa bouche, sinon tous les mots de la langue primitive, du moins tous les secrets de cette langue et l'art difficile de parler? Ou bien, ayant seulement la clef de ce mécanisme de la grammaire et de la syntaxe, sera-t-il laissé à lui-même, comme le supposent les traditionalistes, pour acquérir le reste par son travail, et compléter sa langue? Dans les deux cas, ne semble-t-il pas impossible qu'en si peu de temps, qu'en quelques heures, il apprenne, l'un après l'autre, tous les mots si nombreux du nouvel idiome, qu'il les classe dans sa mémoire et les y fixe pour les avoir toujours à sa disposition; qu'il pénètre ce mécanisme compliqué du langage, se l'approprie et se le

rende familier; qu'il parvienne enfin à s'énoncer sur toute espèce de matières, prestement, pertinemment, comme nous voyons qu'il sait le faire dès le premier jour de son existence?

Oui, nous croyons purement illusoire cette prétendue découverte de l'école traditionaliste, que le premier homme apprit sa langue par un enseignement extérieur de Dieu. Aussi n'avons-nous trouvé cette prétention dans aucun théologien, dans aucun savant, dans aucun penseur, sinon peut-être dans cet assez triste penseur, Eunomius, dont la théorie ne nous est connue que par la réfutation qu'en a faite le saint évêque de Nysse. Mais, ceci achèvera la démonstration, tous les thélogiens, tous les savants et tous les interprètes qui ont examiné la question sont unanimes, croyons-nous, à embrasser une explication contraire à l'explication traditionaliste; car tous, en expliquant la Genèse, ont conclu de ce qui est rapporté dans le premier jour de la vie humaine, qu'Adam savait parler en naissant.

Non pas, disent-ils, que l'homme parle naturellement une langue plutôt qu'une autre, ni même qu'il sache en parler aucune de lui-même, sans étude et sans application. L'homme n'est point comme les oiseaux, dont chaque espèce redit instinctivement depuis l'origine le même chant et les mêmes modulations ; il n'est aucune

langue qui soit dictée, qui soit imposée à l'homme par sa nature. Mais, d'après les théologiens dont nous parlons, dans la position exceptionnelle où il plaçait le premier homme, Dieu se devait do lui faire un don extra-naturel. Le créant dans la plénitude des facultés du corps et de l'esprit, il a dû y joindre la pleine faculté de parler : l'un n'est ni moins nécessaire, ni plus surprenant que l'autre. Adam n'eût pas été homme complet, homme parfait, s'il était arrivé au monde privé de la parole. Il est sorti des mains du Créateur, il faut bien le reconnaître, pensant et voulant; il est né, si on peut le dire, agissant et se mouvant, ou immédiatement capable d'agir et de se mouvoir; il a dû se trouver également capable de parler et d'entendre, capable de converser sur l'objet de ses connaissances. La force de son corps était celle d'un homme qui aurait grandi depuis le berceau jusqu'à l'âge viril; il possédait toutes les sciences, comme s'il les avait toutes acquises par une étude de trente ans; il dut savoir parler sa langue, comme un homme qui l'aurait apprise depuis son enfance.

« On voit clairement par l'histoire de la création, dit un savant théologien du dix-septième siècle [1], que nos premiers parents ont reçu de

[1] Frassen, docteur en Sorbonne, définiteur des Cordeliers.

Dieu, au moment même de leur création, non-seulement la raison, mais aussi le langage et la parole, puisqu'ils furent créés parfaits pour le corps et pour l'âme, ornés de toutes les qualités de l'un comme de l'autre, et dans la maturité de l'âge, afin qu'ils pussent être l'un pour l'autre un appui et une compagnie agréable. Ce qu'on ne pourrait assurément pas dire, si le Créateur ne leur eût pas donné dès le commencement, avec la raison, le langage et l'usage de la parole, pour se communiquer mutuellement leurs pensées et leurs sentimens. Voilà pourquoi, lorsque la Genèse dit du premier homme : *Factus est in animam viventem,* la paraphrase chaldaïque sur le Pentateuque et la paraphrase sur les Prophètes traduisent ainsi : *Factus est in animam loquentem* (Cornel. à Lapide et D. Calmet font la même remarque), pour donner à entendre que Dieu, qui avait enrichi l'âme de nos premiers parents des connaissances les plus variées, leur avait aussi, dès le commencement, infus l'usage de la parole, sans laquelle tant de richesses n'auraient servi presque à rien. Le R. Salomon ajoute : les bêtes aussi sont appelées *âmes vivantes ;* mais l'âme de l'homme est vivante d'une manière particulière, parce que, outre la vie, Dieu lui ajouta la science ou la raison et le langage... Loin donc de nous la pensée téméraire, pour ne pas dire impie et héré-

tique, de certains novateurs, qui, au mépris de l'Ecriture sainte et en opposition avec le sentiment universel des chrétiens, ne craignent pas d'avancer que Dieu ne donna d'abord à nos premiers parents que la raison, et non le langage et l'usage de la parole; qu'ils commencèrent par produire des sons inarticulés et confus, jusqu'à ce que peu à peu, apprenant à combiner des mots, à échanger des signes entre eux, ils parvinrent à se communiquer leurs pensées [1]. »

Le grave auteur de la Bible vengée trouve également dans le même passage de la Genèse, que dès ce moment l'homme fut non-seulement vivant et animé, mais encore « doué du mouvement et de la parole. »

« Tous les hommes, dit D. Calmet [2], ont été créés de Dieu dans la personne d'Adam et d'Eve; et ces deux personnes commencèrent à parler, à raisonner, à imposer les noms aux choses, aussitôt après leur création. Ils furent formés sages, parlant et raisonnant, comme dans un âge parfait... Il s'agit donc de chercher, entre les langues connues, quelle est celle qui fut donnée à Adam par infusion. »

Un autre savant Bénédictin avait déjà dit, dans une dissertation sur cette question même : « Si

[1] Disq. bibl. de Origine ling. § 1.
[2] Dissert. sur la première langue.

le premier homme ne reçut pas dans sa création l'usage de la parole, s'il ne posséda pas dès lors sa langue, et s'il fut obligé de l'acquérir avec du temps et du travail, comment se fait-il qu'aussitôt après sa création il donna un nom à chacun des animaux? Comment se fait-il qu'il se soit immédiatement entretenu avec Dieu et qu'il ait conversé familièrement avec son épouse? Il faut donc conclure que le premier homme fut créé avec la connaissance d'une langue, et qu'il sut en naissant l'employer avec facilité[1]. »

Par tout ce qu'on vient de lire, par tout ce qui est rapporté dans les deux premiers chapitres de la Genèse, et surtout par l'interprétation qu'en a donnée toute la tradition catholique, il reste démontré qu'Adam fut créé pensant et parlant[2]. Si

[1] Dissertationes in s. Script., D. Math. Petitdidier.

[2] Pendant que nous écrivons ceci, voici ce que continue d'enseigner l'école traditionaliste, ce qu'elle imprime encore au mois de mars 1852 : « M. de Bonald a rapporté, conformément à nos livres saints, l'origine de nos idées intellectuelles à la révélation primitive... Sur la question de l'origine du langage, (on) a du moins la bonne foi d'avouer que le système de M. de Bonald est conforme à l'histoire la plus authentique du monde primitif, et que, quelque sentiment qu'on puisse embrasser au sujet de la possibilité prétendue de l'invention du langage, il est certain *par le fait* que le langage n'est pas une invention de l'homme, mais un présent de la Divinité. (Un présent de la Divinité, oui, comme toutes les prérogatives que l'homme reçut dans sa création. Mais ce n'est pas ainsi qu'on l'entend; car on ajoute :) « Puisque l'origine réelle du langage c'est la révélation, conçoit-on ce langage primitif sans des

l'on ne peut rien en conclure sur la manière dont l'homme depuis lors apprend à parler et à penser, on peut voir, du moins, si les traditionalistes étaient autorisés à fonder leur théorie sur ce fait biblique, disaient-ils, qu'Adam avait appris à penser et à parler par un enseignement divin extérieur; car il est de fait qu'il a pensé et qu'il a pu parler avant d'avoir entendu aucune parole extérieure.

Il y aurait, en dehors du débat philosophique, une question très-grave à examiner : celle de savoir jusqu'à quel point il est conforme à la prudence, à la soumission chrétienne et au respect envers la parole de Dieu, de se livrer ainsi, sur le texte sacré, à des interprétations arbitraires, vaines, en opposition avec l'unanimité des interprètes, des théologiens et des Saints Pères. Mais cette question n'est plus de notre compétence : elle est réservée à nos juges, à nos Pères dans la foi, aux maîtres de la religion et des choses saintes.

idées dont l'origine fût la même? (Il fallait) donc confesser que nos idées intellectuelles et morales n'avaient pas, historiquement parlant, d'autre cause primitive que la révélation faite à notre premier père.

« C..., ancien professeur de philosophie. »

Nous admirons cette intrépidité d'un ancien professeur de philosophie. Mais nous l'engageons sincèrement à examiner de nouveau cette question *de fait*.

CHAPITRE IV.

LE CHAPITRE XVII DE L'ECCLÉSIASTIQUE.

Les traditionalistes ont voulu trouver une confirmation éclatante de leurs raisonnements sur la Genèse, dans le chapitre 17 de l'Ecclésiastique. Nous craignons qu'il ne leur arrive, par cette nouvelle explication, d'appuyer une erreur sur une autre erreur.

Voici le commencement de ce chapitre :

« V. 1. Dieu a créé l'homme de terre, et il l'a formé à son image. — 2. Il l'a fait rentrer ensuite dans la terre, et il l'a revêtu de force selon sa nature.— 3. Il lui a marqué le temps et le nombre de ses jours, et lui a donné pouvoir sur tout ce qui est sur la terre. — 4. Il l'a fait craindre de toute chair, et lui a donné l'empire sur les bêtes et sur les oiseaux.—5. Il lui a créé de sa substance une aide semblable à lui. Il leur a donné le discernement, une langue, des yeux, des oreilles, un esprit pour penser (pour inventer, *excogitandi*), et il les a remplis de la lumière de l'intelligence (*disciplinâ intellectûs*, de la science de l'intellect). — 6. Il a créé dans eux la science de l'esprit, il a rempli leur cœur de sens, et il leur a fait voir les biens et les maux. — 7. Il a fait luire son œil sur leur

cœur, pour leur faire voir la grandeur de ses œuvres, — 8. afin qu'ils relèvent par leurs louanges la sainteté de son nom, qu'ils le glorifient de ses merveilles et qu'ils publient la magnificence de ses ouvrages.— 9. Il leur a prescrit encore l'ordre de leur conduite, et il leur a donné en héritage la loi de vie. — 10. Il a fait avec eux une alliance éternelle, et il leur a appris les ordonnances de sa justice. — 11. Ils ont vu de leurs yeux les merveilles de sa gloire, et entendu de leurs oreilles l'honneur de sa voix, et il leur a dit : Ayez soin de fuir toute sorte d'iniquité. — 12. Et il a ordonné à chacun d'eux d'avoir soin de son prochain.— 13. Leurs voies lui sont toujours présentes, elles n'ont jamais été cachées à ses yeux. — 14. Il a établi un chef pour gouverner chaque peuple. — 15. Mais Israël a été visiblement le partage de Dieu même [1]. »

[1] V. 1. Deus creavit de terrâ hominem, et secundùm imaginem suam fecit illum. — 2. Et iterum convertit illum in ipsam, et secundùm se vestivit illum virtute. — 3. Numerum dierum et tempus dedit illi, et dedit illi potestatem eorum quæ sunt super terram. — 4. Posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium. — 5. Creavit ex ipso adjutorium simile sibi : consilium, et linguam, et oculos, et aures, et cor dedit illis excogitandi : et disciplinâ intellectûs replevit illos. — 6. Creavit illis scientiam spiritûs, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. — 7. Posuit oculum suum super corda illorum, ostendere illis magnalia operum suorum, — 8. ut nomen sanctificationis collaudent; et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus. —

Il arrive souvent aux écrivains et aux théologiens catholiques, et Suarez est du nombre [1], de citer les v. 5, 6, 7, 8 de ce chapitre pour relever les prérogatives accordées à l'esprit de l'homme au-dessus des animaux, dépourvus d'intelligence. Mais ils ne font point mention de la parole divine, de l'enseignement extérieur, comme fondement de ces prérogatives et comme source des connaissances du premier homme; et pour ce sujet, l'un d'eux est vivement réprimandé par le traditionalisme, et accusé de vouloir « faire croire que Dieu a donné à l'homme les facultés par lesquelles il peut *s'élever par son sens*, par *son intelligence, à la conception de Dieu,* à la connaissance *du bien et du mal.* » Voilà son crime, auprès duquel le reste « n'est rien. » Il est donc convaincu « d'être pris ici sur le fait d'altération, en flagrant délit *de suppression de la parole extérieure de Dieu...* » Car, observe-t-on, dans les v. 9, 10, 11 qui suivent immédiatement, « voici

9. Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos. — 10. Testamentum æternum constituit cum illis, et justitiam et judicia sua ostendit illis. — 11. Et magnalia honoris ejus vidit oculus illorum, et honorem vocis audierunt aures illorum, et dixit illis : Attendite ab omni iniquo. — 12. Et mandavit illis unicuique de proximo suo. — 13. Viæ illorum coram ipso sunt semper, non sunt absconsæ ab oculis ipsius. — 14. In unamquamque gentem præposuit rectorem. — 15. Et pars Dei Israel facta est manifesta.

[1] De Oper., 6 dier., c. 9, n. 3.

ce que dit l'écrivain sacré : Dieu ajouta à tous ces dons une règle (*disciplinam*); il leur donna en héritage *la loi de la vie*. Il établit avec eux un testament, une *alliance éternelle;* leurs yeux virent les merveilles de sa gloire, et leurs oreilles *entendirent l'honneur de sa* VOIX, et il *leur dit :* Gardez-vous de tout inique... Voilà, dit-on là-dessus, la mention expresse, irrécusable, incontestable de la PAROLE *extérieure de Dieu*[1]; on la voit là, *enseignant, montrant, manifestant* le bien et le mal, le testament de vie, l'alliance entre Dieu et l'homme. Or, c'est cette *parole* que (l'on) a supprimée, que (l'on) a exclue sciemment... (on) fait ici comme les philosophes, on prend les notions données par la *parole extérieure de Dieu,* par l'Ecriture; et puis on s'en sert comme si elles *appartenaient* seulement à *la nature de l'homme;* c'est-à-dire que, comme nous l'avons dit des philosophes et de la philosophie actuelle, ils prennent dans la tradition, dans l'Ecriture et dans l'Eglise qui en est dépositaire, toutes les notions de dogme et de morale, et se les approprient sans en signaler l'origine; c'est-à-dire qu'ils *les volent indignement.* »

[1] Nous faisons remarquer que tous ces mots soulignés une, deux et jusqu'à trois fois; que toute cette marqueterie typographique n'est point notre fait : elle appartient en propre à l'école traditionaliste, laquelle paraît y attacher un grand prix.

D'après l'école traditionaliste, il résulterait donc de ce passage des livres saints non-seulement que Dieu a parlé à nos premiers parents, mais que c'est cet enseignement oral divin qui leur a donné les premières notions intellectuelles, et que la parole extérieure de Dieu leur était nécessaire pour qu'ils pussent « s'élever à la conception de Dieu, à la connaissance du bien et du mal. »

A cela nous avons à répondre trois choses : 1° D'après les théologiens et les commentateurs, il est de beaucoup plus probable que dans les versets 9, 10 et 11, invoqués par les traditionalistes, il ne s'agit plus de nos premiers parents, mais du peuple d'Israël, auquel Dieu a donné sa loi ; 2° quand on admettrait que tout ce passage regarde Adam et Eve, il ne s'ensuivrait rien en faveur de la thèse traditionaliste ; 3° il est démontré par ce chapitre même que le premier homme a possédé des connaissances morales et religieuses avant d'avoir entendu la parole divine. Nous prouverons séparément ces trois points.

1° « Ce chap. 17e, ainsi que l'observe dom Calmet, est une suite du précédent. L'auteur sacré a entrepris d'inspirer les sentiments qu'on doit avoir de la Divinité. Il a commencé au chap. 16, v. 26 et 27, à raconter de quelle manière Dieu créa les cieux et les astres, et comment il les conserve et les conduit. Ensuite, aux v. 30 et 31, il

a expliqué la création de la terre et des animaux. Enfin ici, au chap. 17, il parle de la création de l'homme, de sa chute, de l'alliance que Dieu a faite avec lui, en lui donnant sa loi, etc.; » il parle des bienfaits dont il a enrichi l'homme en général, et des bienfaits particuliers accordés au peuple d'Israël.

Les commentateurs s'acordent à dire que dans les six premiers versets il s'agit du premier homme, quoique la plupart des bienfaits et des prérogatives qu'on y rapporte soient communs, à divers degrés, à tous les hommes, et que nos premiers parents n'y soient nommés que comme les représentants de l'espèce humaine. C'est ce qui ressort de la traduction et des explications de tous les interprètes. Dom Calmet, en particulier, dit sur le v. 1 : « L'image de Dieu se reconnaît dans l'âme de l'homme; on y remarque des rayons de l'intelligence, de la sagesse de Dieu. » Et, sur le v. 6 : « Le sage exprime en différentes manières ce que le Seigneur a donné à l'homme au-dessus des bêtes : l'intelligence, l'esprit, le conseil, le discernement, la science, le discours et la distinction du bien et du mal, etc., etc. »

De même il n'est pas rare de voir appliquer à nos premiers parents les v. 7 et 8. Cependant, Cornelius à Lapide les entend de tous les hommes en général, et du peuple juif en particulier; et il

faut avouer que ses raisons sont très-plausibles. Dom Calmet les entend formellement, exclusivement du peuple juif. Il dit sur le v. 7 : « Dieu s'appliqua à éclairer le cœur de son peuple, et à lui faire connaître ses merveilles. » Et sur le v. 8 : « Dieu, pour engager Israël à publier ses grandeurs, le rendit témoin d'une infinité de merveilles qu'il opéra dans l'Egypte et dans le désert. »

Mais quant aux v. 9, 10, 11 et 12, objectés par plus d'un traditionaliste comme contenant les enseignements divins donnés au premier homme, il est assez évident qu'ils doivent s'entendre du peuple d'Israël, lequel est expressément nommé quelques lignes plus loin. En effet, rien qu'à l'inspection du texte, on voit que les termes de *testament, d'alliance éternelle*, de *jugement* du Seigneur, de *loi de vie donnée en héritage*, de *merveilles opérées à leurs yeux*, de recommandation faite *à chacun d'avoir soin de son prochain.....* rappellent naturellement le peuple que Dieu s'était choisi ; ces mêmes termes se retrouvent si souvent dans la Bible, toujours au sujet de la nation privilégiée, qu'ils indiquent ici d'eux-mêmes à qui ils s'appliquent [1].

[1] Un traditionaliste traduit ainsi le v. 9 : « Dieu leur enseigna (aux premiers humains) la manière de se conduire en leur donnant la science de la vie (pour : la loi de vie), qu'ils devaient

Nous n'avons trouvé que deux auteurs qui aient pensé que dans cet endroit il puisse être question du premier homme : c'est Marianus et Raban Maur. Tous les autres que nous avons pu consulter, n'y voient que les faveurs accordées à Israël. « *La loi de vie*, dit Ménochius, sur le v. 9, c'est la loi donnée par Moïse ; v. 10 : le *testament, l'alliance éternelle*, c'est-à-dire le pacte par lequel Dieu s'obligea de leur donner la terre promise, s'ils observaient sa loi ; v. 11 : *leurs yeux virent les merveilles de sa gloire...*, la majesté de Dieu donnant sa loi sur le mont Sinaï ; v. 11 et 12 : *évitez toute iniquité ; que chacun ait soin de son prochain ;* car c'est là le sommaire et l'abrégé de la seconde table du Décalogue, donné à Moïse. » — Par *les merveilles de sa gloire, et l'honneur de la voix* de Dieu, Emm. Sa entend également les merveilles opérées sur le mont Sinaï, et la parole de Dieu qui s'y fit entendre. Dom Calmet et Carrières sont formellement du même avis, et le pre-

léguer comme un héritage à leurs descendants. » V. 10. « Il établit avec eux, au moyen de sa grâce, une alliance éternelle d'amour (où a-t-on vu qu'il s'agisse dans le texte d'une alliance d'amour, et de la grâce comme moyen d'établir cette alliance ?), et leur en fixa les conditions dans la révélation qu'il leur fit de la sainteté de ses préceptes et de la sévérité de ses jugements. » Cette dernière phrase est pour traduire : *Justitiam et judicia sua ostendit illis.* Nous avouerons que toute cette traduction nous paraît libre jusqu'à l'excès. Cela pourrait s'appeler : traduire pour le besoin de sa cause.

mier ajoute : « Toute cette montagne était environnée de la majesté du Seigneur, on y entendait des tonnerres; l'auteur sacré appelle le tonnerre *honoremvocis*, une voix glorieuse, magnifique, une voix terrible et éclatante. Les Hébreux appellent ordinairement le tonnerre, la voix de Dieu. » Tirin ne se prononce pas; mais le prince des interprètes, selon nous, Cornelius' à Lapide, est on ne peut plus formel et explicite pour le sentiment général.

On se demande involontairement si les traditionalistes n'ont pas pris connaissance de cette interprétation des commentateurs, et si pour s'assurer de la signification d'un texte sacré, ils n'ont aucunement consulté la tradition.

2° Mais quand on supposerait qu'il s'agit, dans ces quatre versets, du premier homme et de la première femme, nous voudrions bien savoir ce que les traditionalistes pourraient en conclure en faveur de leur nouveau système? Quand nous admettrions que l'Ecclésiastique a voulu dire, v. 9, qu'Adam et Eve reçurent *une loi de vie*, pour être transmise *en héritage* à leurs descendants; v. 10, qu'ils furent liés envers lui par *une alliance éternelle,* qu'il leur fit connaître *sa justice et ses jugements,*etc.; que s'ensuivrait-il, nous le demandons? D'abord comment prouverait-on qu'il s'agit là nécessairement d'un enseignement extérieur, et non

d'une illumination à l'intérieur? Ensuite tous les chrétiens peuvent admettre que Dieu a révélé ses volontés à nos premiers parents, leur a imposé des préceptes, etc. Mais jamais on n'a conclu de là qu'ils n'ont reçu. dans leur création même, aucune loi infuse, aucune condition de vie, pour eux et pour leurs descendants; aucune connaissance de la justice divine, et de l'union étroite qu'en naissant ils eurent avec Dieu. Les traditionalistes sont les premiers à l'avoir imaginé.

Ils ajoutent, avec une confiance que rien n'égale, qu'Adam et Eve, v. 11, *ont entendu l'honneur de sa voix;* que par conséquent Dieu leur a parlé, dans toute la réalité du mot... Où donc ont-ils pris que les philosophes catholiques aient jamais nié ce fait, et se soient jamais rendus coupables « de cette suppression de la parole extérieure de Dieu? » Mais de ce que Dieu leur a plusieurs fois parlé extérieurement, peut-on en conclure qu'il ne leur a point parlé intérieurement, avant même toute parole extérieure? Voilà ce que la nouvelle école a oublié d'examiner.

3° Rien dans ce passage ne prouve donc la thèse traditionaliste, quand nous l'entendrions de nos premiers parents, contre l'interprétation générale des commentateurs. Aucun mot n'indique qu'Adam et Eve n'ont pas reçu primitivement, par une illumination, par une infusion intérieure,

des connaissances très-étendues dans l'ordre intellectuel, moral et religieux. C'est ce qu'enseignent les Saints Pères, les théologiens, et toute la tradition. Mais de plus il est prouvé qu'il en fut ainsi, par ce chapitre lui-même, par les versets qui précèdent le passage objecté, et dans lesquels il s'agit bien réellement du premier homme et de la première femme. Le v. 5 nous dit : « Il leur a donné le discernement (*consilium*), une langue, des yeux, des oreilles, un esprit pour penser (*cor dedit illis excogitandi*, il leur a donné le talent de penser et d'inventer), et il les a remplis de la lumière de l'intelligence, » ou comme s'exprime Ménochius, « il les a remplis de sagesse. » Sur ce verset Cornelius à Lapide fait les remarques suivantes : « *Il leur a donné le discernement, le conseil...* c'est-à-dire la force et la faculté de prendre conseil, de délibérer et de se décider. C'est pourquoi une autre version porte : Il lui donna le jugement, qui est une faculté inhérente à l'esprit et à la raison de l'homme. Secondement, il lui *donna une langue*, afin que ce qu'il a délibéré avec discernement, il l'exprime avec la langue et le communique aux autres... Car la parole dans l'homme est un acte et un produit de la raison, de l'esprit de discernement, elle en est à la fois la preuve et l'interprète. Enfin, il lui *donna un esprit pour penser* (*excogitandi*), c'est-à-dire

l'intelligence et le génie pour trouver, pour inventer tous les arts et toutes les sciences. Et c'est ainsi qu'*il les remplit de la discipline de l'intelligence,* c'est-à-dire, comme d'autres traduisent, *de la science de l'intelligence.* Remarquez de plus que Dieu, en créant l'homme, lui a infus la connaissance de toutes les choses naturelles, comme nous l'avons vu dans la Genèse. »

Le v. 6 est ainsi conçu : « Il a créé dans eux la science de l'esprit, il a rempli leur cœur de sens (de sagesse), et il leur a fait voir les choses bonnes et les choses mauvaises, » ou comme s'exprime D. Calmet, la distinction du bien et du mal [1]. Par *cette science de l'esprit que Dieu créa en eux,* un interprète entend la connaissance des premiers principes et de toutes les conséquences rationnelles qui en dérivent ; un autre, qui précédemment avait entendu par la *discipline de l'intelligence,* la science naturelle, voit dans ce mot *science de l'esprit* toute la théologie, de sorte qu'Adam fut à la fois et en naissant très-habile philosophe et théologien consommé. « De plus, ajoute le même interprète, *il le remplit de sens,* c'est-à-dire qu'il

[1] Un traditionaliste, expert en traductions libres, traduit ainsi ces derniers mots : « Dieu leur révéla le mal, afin qu'ils pussent l'éviter ; le bien, afin qu'ils pussent le pratiquer. » Nous ne croyons pas qu'il lui fût possible de citer un seul commentateur autorisé qui traduise *ostendit* par *il révéla*, dans le sens traditionaliste.

lui donna la perspicacité, la profondeur du jugement, qui lui faisait comprendre à fond toutes les choses qui lui avaient été infuses. Un troisième commentateur [1] dit de même « *qu'il lui donna la science de l'esprit,* lorsque par une infusion de la lumière naturelle il le rendit capable d'user des choses temporelles, et qu'en gravant dans son âme la loi naturelle, il le fit capable de distinguer le bien et le mal. » *Il créa dans eux* veut dire, selon Cornelius à Lapide, que Dieu en les créant mit dans eux la science de l'esprit; et par cette science, il entend la connaissance de Dieu, des anges, des vertus, de la grâce et de la gloire; c'est-à-dire la foi, la théologie et la morale surnaturelle; comme, par la *discipline de l'intelligence*, il avait entendu précédemment les connaissances naturelles. A cette occasion, il rappelle tout ce que dit saint Thomas, tout ce que disent les théologiens scolastiques « sur l'étendue et l'excellence de la science qu'Adam avait reçue de Dieu par infusion. » Enfin, ces mots : *il leur a fait voir les choses bonnes et les choses mauvaises,* veulent dire, selon Tirin, « il leur apprit toutes choses, ou il leur donna par infusion la science de toutes les choses. » Il serait inutile de citer davantage. Tous les commentateurs ont donc vu

[1] Le savant Jansénius, qu'il ne faut pas confondre avec l'auteur de l'*Augustinus*.

dans ces deux versets 5 et 6, qu'Adam et Eve reçurent en naissant de nombreuses connaissances, avant toute parole entendue.

Aussi le prince des théologiens modernes, Suarez, ayant posé cette thèse : « Qu'Adam eut dès le moment de sa création la science naturelle infuse par son divin auteur, » la prouve par ce passage même de l'Ecclésiastique. Le premier homme, comme il le démontre, a dû être créé dans la plénitude de l'intelligence; aussi, ajoute-t-il, cette plénitude est-elle exprimée par ces mots du chap. 17 de l'Eccl. : *il les remplit de sens et de lumières* [1].

Pas plus dans l'Ecclésiastique que dans la Genèse, les commentateurs et les théologiens n'ont donc trouvé que la parole divine ait été le moyen qui donna aux premiers hommes les premières connaissances qu'ils possédèrent. Ici encore les traditionalistes sont seuls de leur sentiment; ici comme toujours, le *traditionalisme* est contraire à toute la tradition.

[1] Suarez, de Op., 6 dier.

CHAPITRE V.

AUTRES EXEMPLES DE LA LIBERTÉ D'INTERPRÉTATION DONT USENT LES TRADITIONALISTES.

I

Ps. IV, v. 7 : *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine : dedisti lætitiam in corde meo.*

On ne soupçonnerait pas ce que le traditionalisme peut trouver dans ce texte de favorable à ses nouvelles théories.

Ecoutons-le cependant.

« Voilà, dit-il, la théorie de l'origine des vérités par le langage... C'est la théorie de l'expérience et des faits, c'est la théorie naturelle... C'est d'une manière extérieure qu'a dû se faire la première révélation, celle que nous appelons la révélation primitive. Elle est encore primitive pour chaque homme qui vient en ce monde ; telle elle a été pour chacun de ceux qui y sont venus, telle elle a été pour Adam. C'est là proprement *la vraie lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde*, lumière non intérieure, mais extérieure, comme le dit expressément le texte qui

l'appelle *parole* et *verbe*[1]. C'est cette lumière qui a été mise en dehors de nous, dans la tradition et l'enseignement, comme un signal que l'on place pour avertir et guider toute une armée. C'est encore ce que dit la Bible dans ces paroles : *Vous avez élevé au-dessus de nous, ccmme un signal, la lumière de votre visage* : *Signasti super nos lumen vultûs tui, Domine*..... Car c'est le vrai sens de ce passage, et non : *vous l'avez imprimée au dedans de nous*, comme l'ont cru ceux qui les (?) traduisent à faux. »

Plus tard, revenant sur ce même texte pour l'opposer à un autre adversaire, il dit : « Tous les partisans du système —d'une opération directe de Dieu sur nous, lequel aurait *imprimé*, comme avec un cachet, la règle du vrai et du bon... dans notre âme, — se prévalent de ce texte : *Signasti super nos*... (Pourquoi donc changer la leçon de la Vulgate : *Signatum est*...) Nous avons prouvé qu'ils commettent un contre-sens en traduisant par : *Vous avez imprimé en nous*. Le seul sens est : *Vous avez signalé au-dessus de nous*, en dehors de nous, comme on le dit d'un étendard. »

Voyons d'abord quels sont ceux que la nouvelle école accuse, ceux qui, d'après elle, *traduisent à faux*, et se donnent le tort d'un *contre-sens*

[1] Nous verrons plus loin quel est le sens véritable de ce texte de saint Jean, d'après la tradition.

en matière d'Ecriture sainte. L'inculpation est formelle et sévère. Or, parmi les coupables nous trouvons tous les traducteurs français dans lesquels on lit : « La lumière de votre visage, Seigneur, a été *gravée* (et non pas *élevée*) sur nous ; » et à leur tête nous voyons D. Calmet, de Sacy, l'abbé Glaire, de Carrières, dont la traduction est si généralement autorisée. Ce dernier semble répondre aux traditionalistes qui seraient tentés de prendre ces mots de sa traduction : *sur nous*, dans le sens de : *au-dessus de nous*, *en dehors de nous;* et il ajoute en paraphrase : « La lumière de votre visage est *gravée* sur nous ; nous portons *en nous-mêmes* les caractères de votre bonté, et les gages précieux des biens éternels que vous nous destinez. »

Mais le traditionalisme maintient contre tous son interprétation, et s'efforce de la montrer dans les commentateurs. Oui, assure-t-il, « c'est là la vraie signification de ce verset : Signatum, dit Ménochius, hebr., eleva, *scilicet quasi signum et vexillum favorem tuum. Nam apud Hebr.* nes *vexillum significat; itaque signatum erit quasi* elevatum ut signum et vexillum. Le savant Génébrard dit la même chose. Voyez... l'excellente et savante traduction des Psaumes du chanoine Bondil. »

En effet, Ménochius observe, comme bien d'autres interprètes, qu'au lieu du participe *Signa-*

tum, l'hébreu porte *eleva*, sous forme déprécative, et avec la signification de signaler bien haut, de faire connaître au loin. Mais dans ce premier sens, que s'agit-il de faire connaître, de signaler? *Votre faveur*, votre bonté, Seigneur, répond Ménochius; car, ajoute-t-il, « lumière du visage signifie sourire, faveur. » On voit, si en suivant cette interprétation, il peut être question le moins du monde « de la théorie de l'origine des vérités par le langage... de lumière mise en dehors de nous, dans la tradition et l'enseignement, comme un signal, etc. » Ménochius ajoute immédiatement après les mots cités par le traditionaliste : « Les interprètes latins entendent communément ce passage de *la lumière de la raison*, marquée, imprimée et comme gravée dans nos âmes, au moyen de laquelle nous pouvons discerner le bien du mal, connaître ce que nous devons fuir et ce que nous devons rechercher. » Voilà en réalité ce que *dit Ménochius*.

Et il n'est pas le seul à parler ainsi. Car, entre autres, *le savant Génébrard dit* à peu près *la même chose*. Voici comment il s'exprime : « Votre faveur, Seigneur, paraît ouvertement comme un signe élevé, ou encore, imprimé, pour montrer que vous êtes l'auteur de tout bien; pour nous servir de guide et nous indiquer ce que nous avons à faire ou à éviter... Le signe éclatant de

votre Providence, qui paraît comme un étendard élevé par vous, c'est votre faveur continuelle et vos bienfaits journaliers. (Dans l'hébr.) : Elevez comme un étendard la lumière de votre visage et votre charité, élevez sur nous votre faveur. Eclairez-nous de la lumière sereine de votre visage. Proprement : marquez sur nous la lumière de votre visage. *Marquez*, ici, ne se prend pas tant pour sceller, pour imprimer, que pour élever; et tenir comme un signal pour indiquer, rendre apparent, visible, manifeste et évident. » On peut remarquer que, même dans la pensée de Génébrard, l'un n'empêche pas l'autre, et que les deux significations peuvent être adoptées simultanément. *La lumière du visage* de Dieu, imprimée en nous et dans notre intérieur, peut briller au dehors, évidente et manifeste; et même elle brillera d'autant plus qu'elle sera plus fortement imprimée en nous; ce qui est vrai surtout, s'il s'agit de la lumière de la loi naturelle. Or, Génébrard, après avoir ainsi rapporté l'interprétation qui par *lumen vultûs tui* entend les faveurs et la protection de Dieu, ajoute immédiatement : « Les nôtres (les interprètes latins) entendent communément par là la lumière naturelle que nous appelons la raison, ou plutôt l'image de Dieu imprimée en nous, et qui nous fait avoir la raison, l'intelligence, la réflexion, la mémoire, et les no-

tions séminales des sciences et des arts qui sont en nous. »

Ainsi, d'après Ménochius et Génébrard, ce passage peut signifier également ou la faveur et les bienfaits de Dieu en général, ou spécialement le bienfait de la lumière naturelle qui est en nous. De ces deux sens, le premier ne touche en rien « à l'origine des vérités par le langage, par l'enseignement ou la tradition ; » le second contredit formellement cette origine, et renverse la théorie du traditionalisme. Nous sommes vraiment embarrassé de ce résultat pour les écrivains de cette école ; car nous leur croyons assez de vigilance et d'exactitude pour lire les autorités qu'ils citent, et trop de bonne foi pour les dénaturer sciemment.

Ce que disent Ménochius et Génébrard, de l'accord des interprètes latins à voir dans ce passage une illumination divine par la lumière intérieure de la raison, n'est contredit par personne, et ne saurait l'être. Nous pourrions rapporter un grand nombre de Saints Pères, de commentateurs et de théologiens pour appuyer cette interprétation; nous nous bornerons à deux, qui peuvent tenir lieu de tous les autres.

Voici le commentaire de saint Augustin :

V. 6 : *Sperate in Domino*.... « Or, dit le saint docteur, qu'espère-t-on, sinon un bien? Mais

chacun veut obtenir de Dieu le bien qu'il aime; et il n'est pas facile d'en trouver qui aiment les biens intérieurs, lesquels cependant sont les seuls qu'on doive aimer. C'est donc avec une justesse admirable que l'auteur sacré, après avoir dit : Espérez dans le Seigneur, ajoute : Beaucoup disent, qui nous montrera les biens? (qui nous fera voir, qui nous découvrira le bien?) Tel est le langage ordinaire, la demande journalière de tous ces hommes insensés ou pervers qui n'ont de vœux que pour le repos et le bien-être de cette vie... qui doutent ou désespèrent de la vie future qui nous est promise. Dans sa réponse, aussi magnifique qu'elle est courte, le psalmiste montre quels sont les biens que l'on doit rechercher; mais il ne le montre qu'à ceux qui regardent à l'intérieur. A leur question : Qui nous montrera les biens? il répond, v. 7 : *La lumière de votre visage, Seigneur, est marquée en nous.* Cette lumière, voilà donc le bien et le vrai bien de l'homme, lequel est visible, non aux yeux, mais à l'esprit. Or, il dit : *marquée en nous*, comme le denier est marqué, est empreint de la figure du roi. Car l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu; mais il l'altère en péchant. Son bien véritable et éternel est donc d'être marqué de nouveau, en renaissant (à la vie); et c'est dans ce sens, je pense, que quel-

ques-uns expliquent avec beaucoup de justesse cette parole du Sauveur, quand on lui présenta la monnaie de César : Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu, comme s'il avait dit : César exige de vous ce qui porte l'empreinte de sa figure, Dieu fait de même. Si donc vous rendez à César sa monnaie, donnez à Dieu votre âme, illuminée, marquée de la lumière de son visage. »

L'interprétation de saint Augustin peut s'entendre de l'image surnaturelle de Dieu formée en nous par la grâce ; elle peut s'entendre aussi de l'image naturelle de Dieu que forme en nous l'intelligence, la raison ou la lumière rationnelle, d'après tous les théologiens. Mais le saint docteur n'a point pensé à faire venir du dehors cette lumière ; et, à vrai dire, lorsqu'il nous enseigne que la lumière du visage de Dieu, dont parle le psalmiste, est marquée ou imprimée *en nous*, que c'est *à l'intérieur* qu'il faut la voir ou la regarder, qu'elle est gravée dans l'âme comme l'effigie de Dieu même, etc., nous craignons fort qu'il ne soit un de *ceux qui traduisent à faux*, qui *commettent un contre sens*..., d'après la nouvelle école.

Voyons la traduction et le commentaire de saint Thomas.

« V. 6 : *Offrez un sacrifice de justice, et espérez dans le Seigneur*... Lorsque l'auteur sacré dit en-

suite : *beaucoup...* il exprime la demande que font beaucoup de gens. Ils disent donc . *qui nous découvrira le bien ?...* Ce qui veut dire : comment pouvons nous savoir quels sont les sacrifices agréables à Dieu ? Or, il répond à cette question, lorsqu'il dit, v. 7 : *La lumière de votre visage, Seigneur, est marquée sur nous,* comme s'il disait : La raison naturelle, qui a été mise en nous, nous enseigne à discerner le bien du mal. Voilà pourquoi il dit: *La lumière de votre visage...* Le visage de Dieu est ce par quoi Dieu est connu, comme un homme est connu par son visage : c'est la vérité de Dieu. Or c'est cette vérité de Dieu qui reflète dans nos âmes une image, une ressemblance de sa lumière. C'est là comme une lumière qui est marquée, signalée sur nous, parce qu'elle est supérieure en nous, et qu'elle est comme un signe sur notre face. Or, c'est par cette lumière que nous pouvons connaître le bien. »

Saint Thomas recourt fréquemment à ce texte dans ses divers ouvrages, et toujours il l'emploie dans le même sens. Citons seulement son Commentaire sur l'Epître aux Rom. : «Ce que l'homme peut connaître de Dieu par la raison, dit-il, *est manifesté en eux,* c'est-à-dire, est manifesté (aux sages d'entre les Gentils) par ce qui est en eux, savoir, par la lumière intérieure. *Plusieurs,* dit le psalmiste, *demandent qui leur découvrira ces*

biens? La lumière de votre visage, Seigneur, a éte gravée sur nous. »

Nous ne voulons point donner aux traditionalistes une leçon d'exégèse biblique; mais ils savent aussi bien que nous, et ils devraient se rappeler toujours, que pour discuter un texte, et surtout avant de prononcer sur le sens qu'il peut avoir, il est nécessaire et obligatoire de consulter sérieusement les interprètes autorisés dans l'Eglise.

II

I. Reg. 2, 3 : *Deus scientiarum dominus est, et ipsi præparantur cogitationes.*

L'école traditionaliste cite encore avec complaisance ces paroles, comme s'il était prouvé par là que toute science et toute connaissance doit être attribuée, non à l'esprit de l'homme, mais à Dieu seul. Et l'on sait comment elle entend que toute vérité nous vient de Dieu : ce ne peut-être, selon elle, que par une révélation extérieure, qui nous est transmise par une tradition non interrompue.

Elle nous dit donc : « La philosophie (véritable)... c'est la raison qui aime à se soumettre à Dieu...; sachant bien que, ainsi qu'il est dit dans les livres saints, Dieu est l'auteur, le seigneur de

toutes les sciences, et que toute pensée de l'homme ne doit relever que de Dieu et ne se diriger qu'à Dieu : *Deus scientiarum dominus est, et ipsi præparantur cogitationes.* »

Notons d'abord le défaut de cette traduction, dont une partie est loin d'être certaine, et dont l'autre est certainement fausse. *Ipsi præparantur cogitationes...* signifie, non que la pensée de l'homme doit relever de Dieu et se diriger à lui ; mais que nos pensées lui sont soumises, en ce sens qu'elles lui sont connues, qu'elles sont pour lui à découvert. C'est le sens que donnent à ces paroles tous les interprètes que nous avons pu consulter. Ensuite, il n'est point généralement admis que ces mots : *Deus scientiarum dominus est*, veuillent dire : Dieu est l'auteur de la science ; mais : Dieu a toute connaissance, Dieu connaît et voit tout. Ce sens, comme le font observer les commentateurs, semble évidemment prouvé par le contexte, par la teneur de ce verset lui-même, qui est ainsi conçu : *nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes ; recedant vetera de orc vestro ; quia Deus scientiarum dominus est.* C'est Anne qui, devenue mère de Samuel, dit ces paroles, dans l'enthousiasme de l'inspiration. Or, quel était, dans ceux à qui elle s'adresse, le sujet de cette insolence, de cette arrogance qu'elle leur reproche ? et de quoi se glorifiaient-ils ? Ce n'était

assurément pas de leur science : il ne s'agit nullement ici de savoir et d'érudition. Mais ils se glorifiaient avec fierté des avantages qu'ils avaient sur cette sainte femme, et l'insultaient surtout à cause de sa stérilité. Pour réprimer leur arrogance, il eût servi de peu, sans doute, de leur rappeler que Dieu est l'auteur et le dispensateur de toutes les sciences. Ce qui semble être plus efficace pour cela, est de leur apprendre que Dieu voit tout, qu'il connaît jusqu'aux plus secrets motifs qui les ont fait parler, et qu'il sait d'avance et prépare les vicissitudes qui attendent les conditions les plus diverses, comme celle dont ils sont témoins en ce moment.

Nous n'ignorons pas que quelques commentateurs, dans leurs considérations et leurs développements mystiques sur ce verset, lui trouvent d'autres significations, et l'appliquent dans un autre sens que celui que nous disons. Nous connaissons en particulier l'application qu'en fait saint Bernard dans son *Serm.* 13, *in Cantic.* — D. Calmet et Sacy lui attribuent successivement les deux sens. Mais tous les interprètes qui ont prétendu nous en donner le sens littéral et rigoureux, le traduisent comme nous l'avons fait. On peut voir Ménochius, Emm. Sa, Tirin, Cornelius à Lapide, Sanctius, etc. Ne citons que saint Augustin, *de Civit. Dei*, *l.* 17, *c.* 4 :

« Le *Seigneur est le Dieu de toute science*... Il vous connaît; et il connaît de vous ce que personne ne peut connaître..... Il est le Dieu de toute science, et voilà pourquoi il est l'arbitre des consciences, dans lesquelles il voit les pensées des hommes. »

Du reste, qu'on traduise ce verset comme on voudra. Nous sommes loin de nier que Dieu soit l'auteur de toutes les sciences et de toutes les connaissances humaines, lui qui est l'auteur de toutes choses. Mais dans quel sens Dieu est-il l'auteur de toutes nos connaissances, et comment les produit-il en nous? N'est-ce que par la parole, par l'enseignement extérieur et par la révélation, comme le prétendent les traditionalistes? On peut les défier de citer un commentateur ou un docteur de l'Eglise, qui ait avancé une doctrine si étrange. Saint Bernard lui-même, dans son commentaire mystique sur ce passage, nous dit que Dieu est l'auteur des sciences, comme il est l'auteur et le maître des vertus. Or, il n'entend pas, sans doute, que les vertus viennent de Dieu par la parole, et soient transmises par une tradition orale. « De même, dit-il, que Dieu est la source d'où découlent les vertus, *ex illo fonte manant*, de même le génie, la science, la sagesse, en vient également, *indè est ingenium, indè scientia*... » Dom Calmet traduit ainsi ce v. : « Le Sei-

gneur est le Dieu de toute connaissance; il pénètre le fond des pensées. » Puis, ayant ajouté, sous forme de commentaire : « il est l'auteur de toutes les connaissances, » voici la raison qu'il en donne : « Il est la lumière et la vérité universelle qui luit dans tous les esprits. »

III

Ps. CXVIII, *v.* 105 : *Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis.* Votre parole est le flambeau qui guide mes pas, la lumière qui éclaire le sentier où je marche.

Toutes les fois que le mot *parole* se trouve dans un passage de la Bible, on peut compter que les traditionalistes, l'ayant aperçu, y ont fixé leur attention, et ont cherché à le tourner à leur profit. Voici leur glose sur ce v. 105, et le parti qu'ils s'efforcent d'en tirer.

« D'après ces auteurs (sur lesquels prétend s'appuyer le traditionaliste), la parole est une semence qui donne les idées; c'est par elle que l'homme les acquiert. Non-seulement ils croient que la parole est une *semence,* mais une *semence lumineuse : Semen est verbum Dei,* « Luc. 8, 11... » *Lucerna pedibus meis verbum tuum, et*

lumen semitis meis [1]; et c'est leur opinion que je défends. Dès lors on comprend que si la parole est vraie, il n'y aura que des vérités dans l'homme; ce sera la bonne semence du père de famille. Mais si la parole est erronée, alors il y aura dans l'homme erreur. »

Quelques années plus tard le même écrivain revenait sur ce passage, et le temps n'avait fait que le confirmer dans son interprétation. Il dit avec assurance : « Nous croyons, nous, que la *parole* de Dieu est en même temps le *germe* qui donne les vérités, et la *lumière* qui les rend visibles à l'âme, conformément à ces textes : *La parole de Dieu est une semence... Elle est une lumière pour nos actions*. Cette parole parvenant à l'âme *douée de la faculté de la recevoir*, le mystère de la connaissance, de la science s'accomplit. Cette science est pure, quand la parole est pure; obscure, quand la parole est obscure, etc. »

Alarmé de cette hardiesse d'interprétation, un ami prudent eut soin d'avertir le nouveau commentateur du danger où il s'exposait « d'abuser du sens des textes sacrés, et de compromettre par là leur système sur l'origine de nos connaissances. » Il pourrait se faire d'après lui, qu'il s'agisse dans ce v. 105, de la loi de Dieu, de ses

[1] Nous ne discutons ici que ce dernier texte; nous verrons ensuite la *semence*.

commandements, de la loi écrite et donnée par le Seigneur sur le mont Sinaï; et nullement de la parole humaine et sociale, ou du langage, comme ayant eu son origine en Dieu.

Vous croyez que le traditionaliste se rendit à des avertissements si clairement motivés? Il n'eut pas cette sagesse, à laquelle on se serait attendu. « Nous admettons complétement, répondit-il, l'interprétation donnée par notre correspondant au mot *verbum tuum*. Oui, le prophète-roi veut parler de la loi du Seigneur, des commandements donnés sur le Sinaï; mais avons-nous dénié ce sens? Et ce sens empêche-t-il les conclusions que nous en avons tirées? Voyons : nous avons voulu prouver, contre (certains théologiens), que la parole de Dieu, et après elle, et d'après elle la parole de l'homme, étaient elles-mêmes *lumière*, et n'avaient pas besoin d'une autre *lumière*. inventée gratuitement par la scolastique pour comprendre cette parole. Or, cette conclusion ne ressort-elle pas de ce texte même? »

Pas précisément, s'il nous est permis d'intervenir dans cette querelle entre amis. Il ne suit nullement de ce texte, croyons-nous, que la parole extérieure et orale, même celle qui viendrait traditionnellement de Dieu, n'ait pas besoin de trouver en nous une lumière intérieure pour être comprise; et nous verrons que c'est aussi le sen-

timent de saint Augustin, de saint Thomas et de bien d'autres. Ils ne disent pas que la parole extérieure ne puisse apporter, occasionner à l'âme, déjà intelligente, de nouvelles lumières, de nouvelles idées; elle a pour cela une aptitude merveilleuse. Mais c'est à la condition qu'elle trouve dans l'esprit une lumière, une idée antérieure à elle; parce qu'elle est naturellement incapable d'y produire la première lumière et la première idée. La grande illusion des traditionalistes est de croire que c'est la parole qui *donne* les premières idées, que c'est par la parole entendue que *s'accomplit le mystère de la connaissance, de la science première.* Ils s'imaginent que l'homme ne pense point avant d'être enseigné, et qu'avant d'avoir entendu une parole, il ne peut avoir dans l'esprit aucune idée ni aucune lumière. Et ils ne réfléchissent pas que, dans leur hypothèse, cet enseignement serait impossible, cette parole resterait nécessairement incomprise [1].

« Nous disons avec notre correspondant, continue le traditionaliste dans sa réponse, que c'est la parole de Dieu révélée qui nous a appris cette vérité (une vérité spéciale); que cette vérité, convenablement annoncée par la parole de l'homme, porte avec elle *la lumière*, une lumière, une

[1] Nous espérons développer un jour ce point de vue, et l'établir invinciblement.

science nouvelle à celui qui ne la savait pas, qu'elle *donne la lumière*, et qu'il n'est pas besoin d'inventer *une lumière* qui serait déjà dans notre âme, et au moyen de laquelle et dans laquelle nous verrions cette parole de Dieu, et aussi cette parole de l'homme répétant et transmettant la connaissance de cette parole de Dieu. Cette *lumière intérieure* est inutile, disons-nous, et, qui plus est, appuyée sur aucune preuve. C'est une invention philosophique, vaine, inutile et dangereuse, comme tant d'autres. » Il est fâcheux que les traditionalistes soient obligés, par leur nouvelle théorie, à contredire ainsi et à blâmer toute l'école et toute la tradition. S'ils y réfléchissaient, ils comprendraient comme tout le monde l'utilité, la nécessité d'une lumière intérieure préexistante, pour *recevoir* et entendre la première parole; ils verraient que *cette faculté de la recevoir*, dont ils avouent que l'âme *doit être douée*, renferme nécessairement une lumière, une idée antérieure à la parole, et que le *mystère de la science* est inexplicable, impossible, sans cette idée antérieure.

Du reste, là n'était pas la question entre les deux amis; et c'était évidemment donner le change au correspondant, lequel nous semble raisonner assez juste pour un partisan de la nouvelle école. Il s'agit de savoir si l'on doit distinguer la

parole humaine et sociale, le langage, de la parole de Dieu, qu'on appelle proprement révélation, loi de Dieu, etc.; et ensuite, de laquelle de ces deux paroles il est question dans le verset 105.

Or, selon la remarque de l'adversaire officieux, à laquelle on aurait dû, selon nous, faire plus d'attention, on voit « par le texte, par le contexte, et par le but que s'est proposé le prophète, qui est l'exaltation, l'éloge de la loi de Dieu, » on voit qu'il s'agit de la parole révélée de Dieu et contenue dans le testament donné à son peuple, et nullement de la parole humaine et sociale. Est-ce que les traditionalistes s'imagineraient que David a voulu dans ce psaume célébrer les gloires du langage vulgaire et la grandeur des idiomes humains?

« Ce psaume, dit un commentateur, est un éloge continu de la loi divine, qui est nommée dans presque tous les versets, mais sous des noms divers. Car elle y est appelée tantôt témoignage ou testament, tantôt jugement ou justice; ici, parole, discours; là, précepte ou commandement, etc. »

Voici comment D. Calmet entend ce passage : « Votre parole est un flambeau.... une lumière... Le commandement de Dieu est une lampe, dit le sage, Prov., vi, 23, et sa loi, un flambeau. Nous

avons les discours des prophètes, nous dit saint Pierre, auxquels vous devez être attentifs, comme à la lumière d'une lampe qui éclaire dans un lieu obscur. »

Génébrard s'exprime ainsi : « La parole de Dieu est une lumière, un flambeau, parce qu'elle dirige notre conduite, notre croyance, notre espérance et notre amour. Car elle est la règle de la foi et de la vie, montrant, au milieu des ténèbres de ce monde, le chemin à la vie éternelle. Théodoret, par *flambeau*, entend la loi de Moïse, et par *lumière*, le Christ, parce que la première éclairait à peine une nation, tandis que le Christ éclaire tout l'univers. De plus, le *flambeau* brillait, alors que la nuit couvrait encore la terre ; mais la vraie *lumière* a fait luire le plein jour sur le monde entier. »

Nous ne pouvons omettre la manière aussi vraie qu'ingénieuse dont saint Ambroise explique cette distinction entre *flambeau* et *lumière*. « La foi, dit-il, est un flambeau, selon ce qui est écrit : *Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.* La parole de Dieu est notre foi ; (en ce sens que) la parole de Dieu est la lumière, et notre foi est le flambeau. *La vraie lumière était;* c'est celle qui éclaire tout homme venant en ce monde. Mais le flambeau ne peut luire si la lumière ne lui est communiquée. Or, le flambeau qui est allumé

pour retrouver la dragme perdue, est (notre foi), vertu de l'esprit et du cœur [1].

Mais il faut entendre saint Augustin interprétant ce passage avec autorité. « Ce qu'il appelle *flambeau*, dit le saint docteur, il l'appelle ensuite *lumière;* comme après avoir dit *mes pieds*, il dit ensuite *mes sentiers*. Que signifie donc ici *votre parole, verbum tuum?* Serait-ce cette parole qui était au commencement Dieu en Dieu, c'est-à-dire le Verbe par qui tout a été fait? Gardons-nous de le penser. Car ce Verbe est lumière, mais il n'est pas flambeau. Le flambeau est la créature et non le créateur; il est allumé par une participation à l'incommutable lumière.... Mais aucun homme n'étant le Verbe, et le Verbe qui éclaire les hommes n'étant pas un flambeau, qu'est-ce donc que cette parole qu'on appelle également et lumière et flambeau : *Votre parole est un flambeau.... est une lumière?* Qu'est-ce, sinon cette parole qui était dans les prophètes, ou que prêchèrent les apôtres; non la parole ou Verbe-Christ, mais la parole du Christ, dont il est écrit : La foi vient de l'ouïe, et l'ouïe entend la parole du Christ... Lors donc que le psalmiste dit : *Votre parole*, etc., il s'agit de cette parole qui est contenue dans toutes les saintes Ecritures. »

[1] Comment. in Luc. c. 11, post initium.

On voit que, d'après saint Augustin, il est uniquement question, dans ce v. 105, de la parole de Dieu contenue dans le dépôt de la révélation, de la parole du Christ, motif de notre foi ; lumière en même temps que flambeau, lumière incommutable et flambeau allumé dans le temps. Caractères qui manifestement ne peuvent convenir à la parole vulgaire, à la parole humaine, laquelle, de l'aveu de ses plus grands prôneurs, peut être tantôt claire, tantôt obscure ; tantôt vraie, tantôt erronée. Et c'est à nos yeux une preuve évidente que l'on doit nécessairement distinguer l'une de l'autre. Les traditionalistes oseraient-ils sérieusement assimiler la parole de l'homme à la parole de Dieu, la tradition humaine à la tradition divine? Oseraient-ils soutenir, après réflexion, que la première, comme la seconde, *après elle et d'après elle, est* également *lumière*, est également divine, également adorable?

Et cependant leur système ne semble-t-il pas conduire à cette conséquence extrême? Ils posent en principe que toute vérité, au moins toute vérité morale et religieuse, a dû être reçue et a été reçue de Dieu par une révélation, par une parole divine ; ne doivent-ils pas en conclure que toute parole religieuse ou morale est parole divine? Pour nous, nous déclarons ne pouvoir comprendre, ni qu'ils puissent désavouer cette doc-

trine, ni qu'ils puissent la justifier. Nous savons une chose, c'est qu'une telle doctrine est loin d'être conforme à la doctrine des Pères, des théologiens et de toute la tradition.

IV

Luc. VIII, 11 : *Semen est verbum Dei.*

Nous venons de voir qu'au texte précédent on joint celui-ci pour appuyer la thèse traditionalisre. On dit donc [1] : « La parole est une semence qui *donne* les idées; c'est par elle que l'homme les acquiert : *semen est verbum Dei*... Dès lors on comprend que si la parole est vraie, il n'y aura que des vérités dans l'homme; ce sera *la bonne semence du père de famille*. Mais si la parole est erronée, alors il y aura dans l'homme erreur; ce sera *l'ivraie jetée par l'homme ennemi*. Et c'est en effet ce que nous voyons tous les jours. » Plus tard on ajoutait : « Nous croyons, nous, que la parole de Dieu est en même temps le *germe* qui donne les idées, et la lumière qui les rend visibles à l'âme, conformément à ces textes : La parole de Dieu est une semence, elle est une lumière pour nos actions. Cette parole parvenant à l'âme

[1] Voir plus haut le texte complété.

douée de la facuté de la récevoir, le mystère de la connaissance de la science s'accomplit. Cette science est pure, quand la parole est pure; obscure, quand la parole est obscure, etc. — Ce système de sémination par la parole, dit-on ailleurs avec confiance, a été soutenu : 1° Par tous ceux qui, renonçant aux subtilités dialectiques, ont pris dans leur sens propre les mots *enseignement, instruction, tradition, maître;* 2° il a été soutenu par tous les commentateurs de l'Evangile de saint Luc, qui ont expliqué le sens de ce passage : *La parole de Dieu est une semence.* »

Nous avons dit qu'un ami mieux avisé s'était permis quelques conseils sur ce mode d'interprétation. Il improuve en particulier qu'on emploie ce second texte pour « établir la germination de l'idée attribuée à la parole. » Mais le traditionaliste tient trop fortement à ses idées, pour ne pas persister dans son dire avec résolution. « Que notre contradicteur, répond-il, veuille bien y faire attention. Nous ne prétendons pas que le Christ en disant : *la semence est la parole de Dieu*, a voulu établir un système philosophique; mais nous disons qu'il s'est servi d'une comparaison. Il a comparé la semence à la parole de Dieu ; réciproquement il a comparé la parole de Dieu à une semence. C'est tout ce que nous voulons établir. Nous reprenons cette comparaison, et nous di-

sons à nos adversaires : Vous dites, vous, que la parole de Dieu et la parole de l'homme ne donnent pas, à proprement parler, la connaissance d'une chose qu'on n'avait pas, c'est-à-dire ne donnent pas le germe ; suivant vous, le germe a été semé, non par la parole, mais a été infusé, *inditum,* inné... Or, le Christ a comparé la parole à une semence ; c'est ce que nous faisons nous *mêmes*[1]. Cette façon de raisonner laisse intact le sens littéral... Nous pouvons, comme le Christ, comparer la parole, soit de Dieu, soit de l'homme, à une semence. »

Pour savoir si ce raisonnement est conforme *au sens littéral* du texte sacré, il sera bon d'examiner : 1° de quelle *parole* il est question dans ce passage ; 2° en quoi, et sous quels rapports cette parole est comparée à une semence.

1° Evidemment, pour le traditionaliste, il s'agit dans ce texte indistinctement de toute parole, de la parole humaine, comme de la parole divine : « Le Christ, dit-il, a comparé la parole à une semence. Nous reprenons cette comparaison, et nous disons à nos adversaires : Vous dites, vous, que la parole de Dieu et la parole de l'homme ne donnent pas le germe ; or, le Christ a comparé la parole à une semence. Nous pouvons, comme le

[1] On voit qu'il ne donne pas seulement son opinion personnelle : il parle au nom de son école.

Christ, comparer la parole, soit de Dieu, soit de l'homme, à une semence. » Un partisan du nouveau système, tout en reconnaissant que Jésus-Christ, dans cette parabole, n'a fait mention que de la parole de Dieu, aurait pu, rigoureusement, et par voie d'interprétation *accommodatice*, attribuer les mêmes propriétés à la parole humaine. Mais notre nouvel interprète ne s'est point borné à cette liberté d'interprétation : pour lui, il s'agit, dans l'intention même de Jésus-Christ, de la parole humaine aussi bien que de la parole divine, et notre divin Sauveur a voulu les désigner l'une comme l'autre. « Il peut donc lui-même, dit-il, comme le Christ, comparer la parole, soit de Dieu, soit de l'homme, à une semence. » C'est pour cela qu'il croit pouvoir dire : « Notre système de sémination (de la pensée) par la parole a été soutenu par tous les commentateurs de l'Evangile selon saint Luc, qui ont expliqué le sens de ce passage. »

Mais sur ce point important les interprètes catholiques n'ont nullement pensé comme les traditionalistes. Distinguant essentiellement la parole de Dieu de la parole de l'homme, ils ont constamment cru et enseigné que Jésus-Christ ne parle ici que de la première. Les traditionalistes ont pu entendre, ils ont pu lire bien des sermons sur la parole de Dieu, fondés sur cette

parabole *de la semence.* Pourraient-ils nous citer un seul orateur chrétien, estimé pour sa doctrine, qui ait attribué à Jésus-Christ l'intention d'apprendre à ses disciples, dans cette parabole, les propriétés, les caractères de la parole humaine et du langage ordinaire? Tous ces discours sur la parole de Dieu ont-ils un autre objet que la parole sacrée, évangélique, donnée de Dieu au monde et prêchée par les apôtres et leurs successeurs, les ministres de son Eglise?

Le texte lui-même ne montre-t-il pas qu'il ne s'agit que de la parole de Dieu : *Semen est verbum Dei?* Il est vrai que la nouvelle école est conduite par ses principes à croire divine la parole en général, même la parole humaine, même celle probablement qui peut être *claire* ou *obscure*, *vraie* ou *erronnée*, *pure* ou *impure;* celle qui serait *une ivraie jetée par l'homme ennemi.* C'est pour cela que, selon elle, il est question dans la parabole de tous ces genres de sémination, de toutes ces sortes de parole : *Semen est verbum Dei.* Mais nous aurions bien des explications à demander sur cette théorie avant de l'admettre; c'est là, il nous semble, un point difficile de la doctrine traditionaliste.

Les commentateurs n'ont aucune remarque sur la signification des mots *verbum Dei* en cet endroit de l'Evangile. Nous n'en trouvons qu'un

seul, un docteur de l'ancienne université de Louvain, qui ait jugé nécessaire de l'expliquer. Eh bien, on dirait qu'il a voulu réfuter d'avance l'interprétation traditionaliste. « *Verbum Dei*, c'est-à-dire, la parole donnée de Dieu, par laquelle Dieu veut conduire les hommes au salut et au bonheur, l'Evangile du salut, que Jésus-Christ et avec lui ses envoyés prêchent aux hommes, et qu'ils répandent de tous côtés comme une semence. »

La raison sans doute pour laquelle les autres commentateurs n'ont point expliqué le sens de *verbum Dei* en cet endroit de saint Luc, est qu'ils l'avaient donné au chap. XIII de saint Matthieu, où est rapportée cette même parabole de la parole de Dieu et de la semence, et où cette parole est appelée, v. 19, *Verbum regni*. Or, sur ce verset 19, Ménochius fait cette remarque : « *Verbum regni*, c'est à-dire l'Evangile. » Maldonnat dit la même chose. D. Calmet : « *Verbum regni*... La prédication de l'Evangile, qui nous annonce la venue du règne de Dieu. » Cornélius à Lapide : « *La parole du royaume*, c'est-à-dire du royaume des cieux, la parole qui nous apprend ce qu'il est, et par quels moyens on y parvient... C'est avec beaucoup de raison que la parole de Dieu ou l'Evangile est comparée à une semence. »

2° Mais pourquoi, et en quoi la parole

évangélique est-elle comparée à une semence?

Est-ce pour faire entendre que « la parole donne l'idée, que la parole de Dieu est le germe qui donne les idées, » comme la semence contient le germe; en un mot, que « la parole de Dieu donne, à proprement parler, la connaissance qu'on n'avait pas? » Nous le nions formellement, et nous disons que rien n'est plus étranger au sens de la parabole.

Il faut reconnaître, et c'est incontestable, que la parole de Dieu ou sa prédication donne la connaissance des vérités de la foi, la première connaissance des mystères, *fides exauditu;* mais il n'est pas moins incontestable que ce n'est point cet effet de la prédication que cette parabole a pour but de signaler. Ce n'est point sous le rapport de la connaissance de la vérité que la parole du salut est assimilée à une semence par notre divin Sauveur; c'est uniquement sous le rapport des fruits de sanctification que cette parole, que cette connaissance acquise de la vérité est destinée à produire dans les âmes; la lecture seule de la parabole suffit pour s'en convaincre. Il est dit, par exemple, v. 12, de ceux qui reçoivent cette parole avec dissipation d'esprit et de cœur, que « le démon vient ensuite, l'enlève de leur cœur, et les empêche ainsi de se sauver par la foi à cette parole. » Or, s'imagine-t-on que notre

Seigneur ait voulu par là donner à entendre que le démon les empêche de comprendre le sens de cette parole, ou qu'une fois cette parole comprise, il leur en fait perdre la signification? qu'il les empêche de *recevoir l'idée*, de connaître la vérité qu'on leur prêche; ou qu'ensuite il leur en ôte toute connaissance et toute conception? Nullement. Il veut dire, d'après les interprètes, qu'il les empêche d'y réfléchir utilement, et, par une méditation sérieuse, de la faire fructifier dans leur cœur. « Il s'efforce, dit un commentateur, de la leur faire oublier, en tournant leur esprit à d'autres pensées; » ou, comme s'exprime un autre, « en occupant leur esprit de soins étrangers et de vains projets. »

Le docteur de Louvain, dont nous avons parlé, explique ainsi cette comparaison de la parole de Dieu avec la semence des champs, et en quoi consiste cette similitude que Jésus-Christ nous montre entre l'une et l'autre. « Or, dit-il, *la parole de Dieu* ou *du royaume* est appelée *semence*, parce que ce que la semence est à la terre pour produire des fruits de la même espèce, la parole de Dieu l'est pour les auditeurs, afin qu'ils produisent des vertus de toute espèce et les bonnes œuvres enseignées par la parole. Et de même que sans la semence la terre ne produit guère que des épines, des chardons et des herbes stériles, ainsi

l'homme, sans la parole de Dieu, ne fera que des choses mauvaises, ou vaines et inutiles. » Ce commentaire nous paraît assez décisif; et nous ne pouvons aucunement comprendre qu'un écrivain traditionaliste ait pu le croire favorable à son interprétation. « Notre système de sémination (de l'idée) par la parole a été soutenu, dit-il, par tous les commentateurs de l'Evangile de saint Luc, qui ont expliqué le sens de ce passage : *La parole de Dieu est une semence*[1]. Voici ce que dit le premier commentaire qui nous tombe sous la main. » Et après avoir reproduit les paroles du docteur de Louvain que nous venons de rapporter, il conclut avec complaisance · « Ces paroles renferment tout notre système, qu'on voudrait faire passer pour nouveau. » Si c'est là pure distraction de la part du traditionaliste, elle paraîtra étonnante; si c'est autre chose, il faudra s'étonner plus encore.

Du reste, Jésus-Christ lui-même nous a expliqué le sens de sa comparaison. Or, d'après cette explication de l'homme-Dieu, les soins de la vie, le désir des richesses et des plaisirs sont comparés aux épines qui étouffent la semence des champs, non en ce qu'ils empêchent de recevoir la vérité, de la comprendre et de la connaî-

[1] L'Evangile dit au contraire : *La semence est la parole de Dieu.*

tre, mais en ce que la vérité la mieux entendue et la mieux comprise est stérilisée par ces préoccupations et ces désirs, et ne peut produire les fruits qu'elle promettait : *Non referunt fructum.* Veut-on savoir, au contraire, quel rapport il nous montre entre la parole évangélique et la semence de la terre, envisagées l'une et l'autre dans les meilleures conditions et dans leurs résultats les plus désirables? Ce n'est pas que la première produit dans l'esprit *des idées* et une connaissance plus ou moins abondante, enseigne des vérités plus ou moins nombreuses; c'est que cette connaissance, au lieu de rester stérile dans les cœurs, y porte des fruits de salut, dans l'un trente, dans l'autre soixante, dans quelques-uns cent; ou encore, qu'elle produit des fruits de vie pour l'éternité. « Il appelle fruits, dit Maldonat, ou les bonnes œuvres, fruits de la foi et de la parole de Dieu entendue, ou, ce que je croirais plus volontiers, la vie éternelle elle-même. »

Après que Jésus-Christ a daigné lui-même fixer d'une manière si précise le sens de la parabole qu'il nous a laissée, il est étrange qu'on s'obstine à lui en chercher un autre que rien n'autorise dans le contexte. Les disciples auxquels il s'adressait n'étaient pas des esprits très-cultivés ni excessivement perspicaces. Au simple exposé de la parabole, ils n'en saisirent pas la signification,

et ils la demandèrent avec confiance à leur divin maître. Mais quand Jésus-Christ leur eût donné l'explication que nous possédons dans trois Evangiles différents, ils ne se crurent point autorisés à y chercher autre chose, et à s'abuser gratuitement.

Les traditionalistes avaient de plus, pour discerner le sens de cette parabole, le témoignage de toute la tradition, qui en a pesé, examiné tous les mots, et n'y a rien vu de ce qu'ils s'imaginent y voir.

V

Matth., IV, 4 : *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei.*

« C'est-à-dire, nous assure la nouvelle école, comme la nourriture soutient la vie naturelle, la parole de Dieu ou la vérité maintient la vie intellectuelle. » Ce qui tend à nous persuader, comme article d'évangile, que la parole de Dieu, parole extérieure, parole prêchée et entendue, est aussi nécessaire à toute vie intellectuelle, que la nourriture est indispensable à la vie corporelle, ou qu'il n'y a pas plus de vie intellectuelle ou raisonnable sans la révélation, qu'il n'y a de vie corporelle sans la nourriture ordinaire. C'est

pour cela sans doute qu'on ne reconnaît d'autre philosophie « qu'un système scientifique s'inspirant de la parole de Dieu, s'appuyant sur la parole de Dieu, sur cette parole substantielle, toute puissante, qui, ajoute-t-on, est appelée, dans un autre endroit des livres saints, le véritable pain de la vie et de l'intelligence, l'eau de la sagesse qui apporte le salut : *Panis vitæ et intellectûs, et aqua sapientiæ salutaris,* Eccl., xv, 3. »

Ces paroles de Jésus-Christ : *Scriptum est : Non in solo pane,* etc., sont empruntées au Deutéronome, ch. VIII, v. 3, où, entre autres bienfaits de Dieu que Moïse rappelle au peuple juif, il lui dit : « Il t'a réduit à la pénurie, et t'a donné ensuite pour nourriture la manne, aliment inconnu à toi et à tes pères ; pour te montrer par là que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. »

Dans l'hébreu, le mot *parole* ne se trouve pas ; il y a simplement : « *Mais de tout ce qui sort de la bouche de Dieu.* » Le sens est le même, *ce qui sort de la bouche de Dieu* n'étant autre chose qu'une *parole.* Voilà pourquoi, d'après les interprètes, les Septante, et après eux l'auteur de la Vulgate, ont pu légitimement ajouter le mot *parole* qui n'était pas dans le texte primitif [1]. Mais les mêmes

[1] Maldonat, Duhamel, Emm. Sa., Cornel. à Lapide.

interprètes sont unanimes à reconnaître que ces mots : *Toute parole qui sort de la bouche de Dieu*, ou simplement : *Tout ce qui sort de la bouche de Dieu*, ne signifient point nécessairement une parole extérieure, une parole prononcée. « *Quod procedit de ore Dei* signifie, d'après Ménochius, ce que Dieu dit, ou ce qu'il veut, ce qu'il ordonne. » Emm. Sa fait la même remarque. Cornelius à Lapide explique ainsi ce passage : « C'est-à-dire, l'homme vit et se nourrit de tout ce que Dieu a ordonné ou destiné à l'entretien de la vie humaine ; comme il nourrit les Juifs dans le désert pendant quarante ans, sans pain ni aucune nourriture ordinaire, avec la seule manne tombée du ciel. » C'est encore ce que nous trouvons dans l'interprétation de Théophylacte, adoptée par saint Thomas : « Ce n'est pas le pain seulement qui soutient l'homme ; bien plus, la parole de Dieu suffit pour nourrir toute la nature humaine. Ainsi le peuple juif fut nourri pendant quarante ans. Ainsi le prophète Elie, par une secrète disposition de Dieu, *divino consilio*, eut pour convives des corbeaux ; Elisée nourrit ses compagnons avec des herbes sauvages. »

D'où il faut conclure que cette expression : *Toute parole qui sort de la bouche de Dieu...* est une expression figurée, pour signifier en général la volonté de Dieu. Et le sens de ce passage est en

réalité, d'après les interprètes : L'homme ne vit pas seulement de pain et des aliments ordinaires, mais il peut vivre de tout ce que Dieu aura destiné pour sa nourriture; que ses intentions soient manifestées par une révélation extérieure, ou de toute autre manière; par une parole prononcée ou par une parole intérieure, ou même par la simple indication de la nature. Croit-on qu'il ait été besoin d'une révélation divine pour que l'homme pût se nourrir de pain ou des fruits de la terre? croit-on que sans avertissement oral de Dieu, les Juifs dans le désert n'auraient pas pu se nourrir de la manne, une fois tombée du ciel?

Il n'est donc point question dans ce verset d'une parole de Dieu nécessairement extérieure et orale, comme l'entendent les traditionalistes. Mais quand notre Seigneur dit : *L'homme peut vivre de tout ce qui sort de la bouche de Dieu*, de quelle *vie* pour l'homme veut-il parler? Est-ce, comme on le prétend, de sa *vie intellectuelle?* Et a-t-il voulu, en les opposant l'une à l'autre, distinguer *la vie intellectuelle que maintient la vérité, de la vie naturelle* et corporelle que *maintient le pain* ou la nourriture ordinaire?

Le sens littéral du texte n'est pas douteux : *L'homme ne vit pas seulement de pain...* Il s'agissait bien dans cette circonstance de conserver *la*

vie corporelle, et nullement *la vie intellectuelle*. C'est ce qu'on voit plus clairement encore, en recourant au texte du Deutéronome, d'où ce passage est tiré : « Il t'a réduit à la pénurie, il t'a ensuite donné pour nourriture la manne, aliment inconnu à toi et à tes pères ; pour te montrer par là que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » Or, en nourrissant une multitude avec de la manne, ce que Dieu a prouvé par là n'est pas sans doute que la parole maintient la vie intellectuelle; encore moins qu'elle soit nécessaire pour donner naissance à toute vie intellectuelle. Il a montré simplement que tout objet peut, si c'est la volonté de Dieu, devenir un aliment propre à l'homme, capable d'entretenir sa vie corporelle, ou, puisqu'on l'appelle ainsi, sa vie naturelle.

Mais il faut entendre l'avis unanime des interprètes. « Le sens est, d'après Maldonat, que Dieu n'a pas besoin des aliments ordinaires pour nourrir ses serviteurs, pouvant d'une seule parole former une nouvelle nourriture ; car ceci a été dit au sujet de la manne. »

« C'est comme s'il disait, selon Emm. Sa : Dieu peut nourrir l'homme autrement qu'avec du pain. »

« Sa pensée est, dit Ménochius, que Dieu n'a

pas besoin des aliments ordinaires pour nourrir ses serviteurs, puisqu'il peut d'une seule parole former de nouveaux aliments que l'homme puisse manger. »

Ecoutons encore Cornelius à Lapide : « Ceci veut dire que l'homme peut vivre, se nourrir, se sustenter, avec toute espèce de choses que le Seigneur aura ordonnées ou destinées à soutenir sa vie; comme il nourrit les Juifs dans le désert pendant quarante ans, sans pain et sans autre nourriture que la manne tombée du ciel, car c'est de la manne qu'il est question au Deut.; comme il nourrit encore Moïse et Elie; comme il nourrit Jésus-Christ dans cette circonstance même; soutenant et conservant la nature par ses seuls entretiens et par sa seule vertu. Sur quoi quelqu'un [1] fait cette remarque judicieuse : si Dieu décidait qu'on eût à manger des couleuvres, des basilics, des pierres, du bronze, etc., nul doute que l'homme serait mieux nourri avec ces mets, qu'avec les plus délicats de nos aliments; car Dieu en ferait une nourriture excellente et les convertirait en notre substance. Il y a plus, si Dieu le voulait ainsi, nous pourrions vivre sans aucune nourriture, comme il est arrivé à plusieurs personnes qui ont trouvé dans l'oraison,

[1] *Abulensis*, c'est-à-dire le savant Tostat, évêque d'Avila.

dans la contemplation, dans les jouissances spirituelles, la nourriture de leur corps. »

Jusqu'ici aucune apparence, aucune mention *de la vie intellectuelle*, de la vie de la pensée; il est uniquement question de la vie corporelle.

Mais, ajoute Cornelius à Lapide, « dans un sens mystique, chaque fidèle vit de la parole ou de l'aliment du Verbe céleste, dont l'âme est nourrie, ainsi que s'exprime saint Ambroise; et pour cet aliment, la faim corporelle doit être comptée pour rien. Ainsi (dans ce sens mystique), par la *parole de Dieu* on peut entendre ici : 1° le Christ, qui est le Verbe éternel de Dieu, et qui s'étant fait homme, nous nourrit de sa doctrine, de sa grâce, de son exemple, de lui-même, de sa chair et de sa divinité dans l'Eucharistie; 2° la parole de l'Ecriture sainte, qui éclaire l'âme, l'enflamme et la rassasie; 3° l'oraison et l'inspiration divine. Et Salmeron croit que ce n'est pas là un sens mystique, que c'est le sens littéral et rigoureux du texte. »

Salmeron pense que littéralement il s'agit en cet endroit de la vie spirituelle, à entretenir par la méditation et l'inspiration intérieure. Les autres interprètes disent aussi qu'on peut appliquer ces paroles, mais dans un sens mystique, à la vie spirituelle, surnaturelle, que doivent former et entretenir dans le cœur des croyants tous

les moyens fournis par la religion, moyens extérieurs et moyens intérieurs [1]. Mais, nous prions les traditionalistes de le bien remarquer, Salmeron et tous les autres parlent de la vie spirituelle du chrétien, de la vie surnaturelle, et nullement de *la vie intellectuelle*, formée d'idées et de connaissances très-naturelles. Ils parlent de la vie de la grâce, et nullement de la vie de la raison ou de la pensée.

Pour résumer donc le sens de ce passage : *L'homme vit de toute parole qui sort de la bouche de Dieu*, nous disons : 1° Ni dans le sens littéral, ni dans aucun sens mystique, ces mots *parole de Dieu* ne signifient une parole nécessairement extérieure, comme le pensent les traditionalistes; 2° dans le sens littéral et naturel, les mots ; *l'homme peut vivre...* s'entendent de la vie corporelle, que Dieu peut entretenir par tous les moyens qu'il lui plaît; 3° on peut, dans un sens mystique, appliquer ces mots à la vie surnaturelle de l'âme, à la vie de la grâce. — Mais, nous pouvons l'affirmer, on ne trouvera aucun interprète, aucun docteur catholique qui ait imaginé que Jésus-Christ a voulu parler en cet endroit de la vie intellectuelle, de la raison naturelle, et

[1] On peut voir saint Cyrille, saint Grégoire de Nysse, Raban Maur, etc., cités et adoptés par saint Thomas.

qu'il a voulu nous apprendre par là que cette vie de la pensée ne se maintient et ne se forme en nous que par la parole divine, que par la révélation.

Quant à cet autre texte, apporté en preuve par le traditionaliste : *Panis vitæ et intellectûs...* et qu'il traduit par : « La parole de Dieu, cette parole substantielle, toute-puissante, qui est le véritable pain de la vie et de l'intelligence...; » on ne conçoit pas même où l'on a pu trouver une pareille traduction. Voici le texte, complété et fidèlement rétabli : « Eccli. xv, 1. Celui qui craint Dieu fera le bien; et celui qui est affermi dans la justice, possèdera la sagesse. — 2. Et elle (la sagesse) viendra au-devant de lui, comme une mère pleine d'honneur. — 3. Elle le nourrira du pain de vie et d'intelligence, et elle lui fera boire de l'eau de la sagesse, qui donne le salut. » Il suffit d'être initié à la lecture des saintes Ecritures pour apercevoir qu'il s'agit ici de la grâce, comparée à une nourriture, à une boisson salutaire; qu'il s'agit de la vie supérieure et surnaturelle que donne à l'âme, non exclusivement la parole révélée, dont il n'est pas dit un mot dans le texte, mais la sagesse elle-même, par une action et une illumination intérieure. Il serait puéril de voir dans ce passage la nécessité de l'enseignement divin pour la formation de l'intelligence

humaine et pour le développement de la raison naturelle.

On peut consulter tous les commentateurs; nous croyons pouvoir nous dispenser de les rapporter sur un sujet si évident par lui-même.

CHAPITRE VI.

SI SAINT PAUL ÉTAIT TRADITIONALISTE.

Les traditionalistes ont un bonheur incomparable; ils savent, comme à leur gré, découvrir au système qu'ils défendent les appuis les plus inattendus. Ainsi, l'Encyclique de Grégoire XVI avait été dirigée contre une doctrine dont ils continuent les principes essentiels : s'ils furent d'abord terrifiés, ils reprirent bientôt leurs esprits, et considérant de nouveau cette Encyclique, ils en vinrent à baser sur elle toute leur théorie. De même on leur opposa souvent l'enseignement de saint Paul : ils étudient leur Bible, et ils se font un argument de l'enseignement de saint Paul.

Examinons ce nouveau tour de force.

L'apôtre s'exprime ainsi dans un passage bien connu des théologiens : « Je ne rougis point de

l'Evangile, car il est la vertu de Dieu pour sauver tous ceux qui croient, le Juif d'abord, et ensuite le Grec. En effet, la justice que Dieu communique à l'homme y est révélée comme venant de la foi et se perfectionnant dans la foi, selon ce qui est écrit : Le juste vit de la foi. Car on y découvre la colère de Dieu qui éclatera du ciel contre toute l'impiété et l'injustice de ces hommes qui retiennent la vérité de Dieu dans l'injustice : parce que ce qui peut être connu de Dieu a été pour eux manifeste, car Dieu le leur a manifesté. En effet, ce qu'il y a d'invisible en lui est, depuis la création du monde, vu et connu par le moyen des choses qui ont été faites, et aussi sa puissance éternelle et sa divinité; de sorte qu'ils sont inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont point rendu grâces. Mais ils se sont égarés dans leurs raisonnements, et leur cœur insensé a été rempli de ténèbres. Ainsi, en s'attribuant le nom de sages, ils sont devenus insensés. Et ils ont transféré l'honneur dû au Dieu incorruptible à l'image de l'homme corruptible, et à des figures d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leurs cœurs... (suit l'énumération des désordres enfantés par l'idolâtrie). Connaissant la justice de Dieu, ils n'ont pas compris que ceux qui font ces choses sont

dignes de mort ; et non-seulement ceux qui font ces choses, mais encore ceux qui les laissent faire[1]. »

I

De qui parle l'apôtre.

Il faut savoir d'abord quels étaient « ces hommes qui connaissaient de Dieu tout ce qu'on peut en connaître, mais qui retenaient la vérité captive dans l'injustice. » De qui veut parler saint Paul dans ce remarquable passage? Evidemment des Gentils. Mais est-ce de la foule des Gentils ? est-ce de leurs philosophes? Les traditionalistes, qui enseignent que les peuples payens ont toujours connu le vrai Dieu beaucoup mieux que les philosophes, sont conduits à penser qu'il s'agit ici, sinon exclusivement, du moins en premier lieu, de la masse des Gentils. Ils n'ont pas, que nous sachions, avoué ouvertement cette interprétation; mais ils l'insinuent volontiers[2]. En fait de connaissances morales et religieuses, ils croient

[1] Rom., 1, 16-32.

[2] C'est ainsi qu'un écrivain de cette école emploie cette façon de parler ambiguë : « Dans son Epître aux Romains, saint Paul a pu dire en général de tous les Gentils, et particulièrement *des plus savants d'entre eux*, qu'ils étaient inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu. » *Les plus savants d'entre eux*... comme qui dirait ; la classe ai-

utile à leur thèse d'accorder aux masses tout ce qu'ils peuvent, et aux philosophes le moins possible.

Pour nous, nous reconnaîtrons sans peine que les paroles de l'apôtre peuvent la plupart s'entendre des Gentils en général, lesquels purent avoir une certaine connaissance de Dieu, et n'en furent que plus coupables de s'abandonner à tous les excès de l'idolâtrie. Mais l'ensemble du texte prouve clairement, et les traditionalistes le reconnaîtront avec nous, que si l'apôtre s'adresse aux peuples payens, il s'adresse en même temps, il s'adresse principalement et avant eux à leurs sages et à leurs philosophes. En effet, quels étaient les hommes qui chez ces nations « prenaient le nom de sages ? » qui faisaient de la sagesse une profession, comme le traduit Ménochius ? Quels étaient les hommes qui « s'égarèrent dans leurs raisonnements, » qui se glorifièrent de leurs arguties et de leurs syllogismes, selon la remarque des commentateurs ? Evidemment ce n'était pas la masse du peuple, c'étaient les philosophes. Aussi l'apôtre, après avoir rappelé tous les désordres commis, sans distinguer la

sée, éclairée de ce temps-là ; mais appartenant toujours au corps de la nation. Il en coûterait aux traditionalistes de penser que les philosophes ont eu sur Dieu des notions aussi vraies que le peuple.

part que les uns ou les autres y avaient prise, s'adresse-t-il directement aux philosophes, pour les en rendre particulièrement responsables : « Ceux qui font ces choses sont dignes de mort, et non-seulement ceux qui font ces choses, mais ceux qui les laissent faire. » On voit, dit Ménochius, que l'apôtre veut *tancer* ici les philosophes. « L'apôtre, selon le docteur angélique, dit ceci spécialement pour les philosophes de la gentilité, qui, bien que n'adorant pas eux-mêmes les idoles, n'empêchaient pas les autres de les adorer. »

Nous pourrions rapporter tous les commentateurs qui entendent ce passage des philosophes payens[1]. Mais nous n'éprouvons point le besoin de penser que les peuples idolâtres n'eurent aucune connaissance de Dieu, et surtout qu'ils ne purent en avoir aucune. Toute la question entre l'école traditionaliste et les autres écoles catholiques, est de savoir comment les peuples et les philosophes pouvaient acquérir ces connaissances. Par quel moyen, d'après les paroles de saint Paul, les philosophes grecs, et jusqu'à un certain point les peuples eux-mêmes, ont-ils pu connaître le

[1] Sur ce verset : « Ce qu'on peut connaître de Dieu, a été connu par eux, » saint Thomas s'exprime ainsi : « En premier lieu, l'apôtre reconnaît que les sages d'entre les Gentils connurent la vérité sur Dieu. »

véritable Dieu et ses principaux attributs? Question décisive pour le sort de la nouvelle école.

II

Est-ce par la raison ou par la révélation que les philosophes ont pu connaître Dieu? — Réponse des traditionalistes.

Cette école s'est livrée à un grand travail de recherches historiques, pour établir que les Gentils avaient eu de fréquents rapports avec la nation juive, et que les philosophes spécialement avaient connu les livres des Hébreux. Elle semble prête à conclure que c'est dans cette lecture et ce commerce qu'ils ont puisé la connaissance du vrai Dieu. Cependant elle n'a jamais osé, croyons-nous, expliquer dans ce sens le passage de saint Paul. Et, à vrai dire, elle agit prudemment, selon nous, de ne point invoquer ici ces communications des Grecs avec les Hébreux et les leçons qu'ils en reçurent. Car si ces leçons avaient été aussi fréquentes, aussi complètes qu'elle le prétend, elle aurait de la peine sans doute à nous dire pourquoi saint Paul ne s'est pas servi contre les Gentils d'un moyen de preuve si facile et si péremptoire.

Elle se garde davantage encore de penser que

les philosophes durent cette connaissance à une révélation immédiate dont elle les croit trop indignes. Il est vrai qu'un écrivain de cette école trouve dans un de nos théologiens « que saint Paul (dans cet endroit) attribue à la révélation même les choses que l'on connaît par la raison et la lumière naturelle. » Mais la pensée de cet écrivain n'est pas sans doute d'attribuer à chaque philosophe une révélation particulière ; il n'a pu vouloir parler que du secours de la révélation primitive transmise par l'enseignement traditionnel, et qui, dans le nouveau système, est la source et la condition de tout développement de la raison humaine. En effet, la tradition, l'enseignement traditionnel, telle est, d'après la nouvelle école, la source où les philosophes payens, comme les autres hommes, puisèrent les connaissances morales et religieuses qu'ils purent avoir ; et saint Paul doit être expliqué dans ce sens.

Ces écrivains ne se bornent pas à dire que la raison, pour s'élever à la notion de Dieu. doit être une raison formée, exercée à penser ; une raison plus ou moins cultivée. On pourrait s'entendre sur ce point avec eux ; car il est certain que l'esprit de l'enfant qui ne sait encore raisonner sur rien est incapable de découvrir Dieu et ses perfections dans le spectacle de l'univers. Nous admettons pour cela la nécessité d'un certain déve-

loppement de l'esprit; nous aurions seulement à examiner et à discuter avec les traditionalistes jusqu'à quel point l'enseignement social, traditionnel, est nécessaire pour ce degré de développement intellectuel.

Mais là ne s'arrêtent point leurs prétentions : leur thèse est absolue, et, d'après eux ; supposât-on dans l'homme ce degré suffisant de développement antérieur ; de quelque part qu'il lui vienne, il serait encore incapable de s'élever du spectacle de la nature à la connaissance de Dieu, à la conception des vérités morales et religieuses, sans une révélation expresse, formelle, de ces mêmes vérités, ou sans un enseignement traditionnel qui lui apprenne à lire ces vérités dans la nature et dans la conscience. Pour trouver Dieu, écrit l'un d'eux, « nous admettons... l'intermédiaire du monde visible, de la conscience et de la vérité ; mais de plus, et pour ne pas tomber dans les folies du mysticisme, nous ajoutons que nous ne trouvons Dieu dans le monde, dans la conscience, dans la vérité, que lorsque la parole, la société, nous ont donné la connaissance du seul Dieu véritable, du Dieu de la tradition, du Dieu de la révélation primitive. » — « En vain, dit un autre, des traces de la sagesse divine éclateraient-elles dans le monde et dans l'homme, l'esprit ne les comprendrait pas, si le parfait mo-

dèle ne lui était présent. Et voilà pourquoi, dès le commencement, il a été donné à l'humanité; voilà pourquoi Dieu lui a parlé sur son berceau; voilà pourquoi plusieurs fois encore, pendant le cours des siècles, il lui a fait connaître sa nature et ses attributs. Cette révélation, il est vrai, ne s'est pas conservée pure sur tous les points du globe, mais... il en est resté des traces dans les esprits. » — « Il est vrai, ajoute un troisième, que les anciens philosophes ont connu, ainsi que l'atteste saint Paul, l'unité et l'éternité de Dieu, par

considération des merveilles de la nature. Mais saint Thomas, dont le langage est si exact et si précis, remarque que cette connaissance fut une connaissance de démonstration, et non pas d'invention; c'est-à-dire que les philosophes, à l'aide de la lumière naturelle, parvinrent à se rendre compte, à se démontrer les principaux attributs de Dieu, mais qu'ils ne les ont pas inventés, qu'ils ne les ont pas découverts. *Philosophi de Deo multa demonstrativè probaverunt, ducti naturali lumine rationis...* Les philosophes ne sont pas nés dans les forêts, mais dans des sociétés civilisées par l'influence plus ou moins directe de la vraie religion, où les traditions primitives, les idées de Dieu, de l'âme, des devoirs, quoique altérées par l'idolâtrie, étaient restées debout dans la conscience universelle. Ces tradi-

tions et ces idées, les philosophes les avaient trouvées partout, hors d'eux-mêmes et en eux-mêmes, les ayant apprises au foyer domestique. Ce fut donc à l'aide de ces idées qu'ils ont pu se former d'autres idées ; c'est à l'aide de ces vérités qu'ils connurent d'autres vérités ; c'est à l'aide de la vérité révélée qu'ils se sont élevés à la vérité démontrée : *Multa demonstrativè probaverunt.* »

C'est pourquoi, d'après le même traditionaliste, le tort de ces philosophes, ce que leur reproche saint Paul, ce n'est point d'avoir méprisé la voix de leur conscience, de n'avoir pas consulté, de n'avoir pas fidèlement suivi leur raison ; c'est au contraire de s'y être trop attachés et de l'avoir trop particulièrement consultée. « Les anciens philosophes, dit-il, ont certainement été coupables, ainsi que Cicéron et saint Paul leur en font le reproche, de s'être appuyés uniquement sur eux-mêmes, et d'avoir dédaigné toute autre lumière que la lumière de leur propre raison dans la recherche de la vérité. »

C'est donc dans la société, dans l'enseignement traditionnel, primitivement révélé et conservé de leur temps, que les philosophes devaient chercher la connaissance de Dieu ; et leur crime, d'après l'apôtre, est uniquement de ne l'avoir pas puisée à cette source publique. Tel est le vérita-

ble sens du passage de saint Paul, d'après l'interprétation traditionaliste.

C'est ce qu'il faut examiner. Consultons d'abord le texte en lui-même, puis nous en constaterons le sens par toute la tradition.

III

Examen du texte.

« Ce qui peut être connu de Dieu est manifeste pour eux, a été connu par eux ; car, dit l'apôtre, Dieu le leur a manifesté. »

Vous voyez bien, s'écrient les traditionalistes, que cette connaissance leur venait de Dieu, et non d'eux-mêmes ; qu'elle était un présent de la Divinité, et non un produit de leur raison. Oui, cette connaissance leur venait de Dieu ; mais comment en venait-elle? par quel moyen Dieu leur a-t-il manifesté cette vérité? Par la parole, ou par la lumière intérieure? par la révélation, ou par la raison? Toute la question est là. Or, l'apôtre lui-même y répond très-catégoriquement, il nous semble : « En effet, continue-t-il, ce qui est invisible en lui est, depuis la création du monde, vu et compris par le moyen des choses qui ont été faites par les créatures ; » ou, pour

traduire comme le veut Estius, « ce qui est invisible en lui est vu dans ce spectacle de l'univers, et est connu par les choses créées. » Pour tout esprit impartial, ceci n'est-il pas assez clair? Est-il question ici de consulter la tradition, de recevoir la notion du vrai Dieu de cet enseignement primitivement révélé et conservé dans la société payenne? Non; mais uniquement de considérer le spectacle de l'univers, les merveilles de la création, et d'en conclure, sans aucun autre secours, l'existence d'un Dieu créateur et ses attributs infinis. Voilà ce que dit l'apôtre. Supposât-on, comme l'ont cru des théologiens, que les peuples payens aient perdu la notion du vrai Dieu, et que la tradition générale, loin d'enseigner cette verité, l'ait formellement contredite; supposât-on que la croyance universelle à cette époque, loin d'offrir à cet égard quelque ressource aux philosophes, n'ait été pour eux qu'un obstacle; il serait toujours vrai, d'après saint Paul, qu'ils ont pu encore, qu'ils ont dû, eux et tous les esprits attentifs, s'élever, de la contemplation des choses visibles, et par leur seule réflexion, à la connaissance du Dieu invisible.

Qu'ils aient trouvé réellement cette notion plus ou moins conservée dans la société, l'apôtre n'en parle pas; ce qui cependant doit paraître assez étonnant dans le système traditionaliste. Com-

ment saint Paul, qui veut convaincre les Gentils de leur tort, en leur rappelant les moyens qu'ils ont eu de connaître la vérité, oublie-t-il de leur rappeler celui-ci, qui aurait été, d'après la nouvelle école, le moyen principal, le moyen unique qui pût leur donner cette vérité? Mais admettons qu'ils aient trouvé cette vérité conservée dans la tradition contemporaine; admettons qu'ils aient eu le tort de ne pas consulter, de ne pas écouter cette tradition, toujours est-il que l'apôtre ne leur en parle pas, et que ce n'est point là le tort dont il les dit coupables; mais uniquement de n'avoir pas profité des lumières que leur offrait leur propre raison et la contemplation de l'univers. Il est donc vrai qu'ils pouvaient, par ce seul moyen, acquérir cette connaissance et s'assurer de cette vérité; et par là est renversée à jamais la thèse du lamennisme et du traditionalisme.

L'homme ne saurait être excusable d'ignorer son Créateur, et la raison humaine a toujours pu, même au sein des ténèbres payennes, lire dans les ouvrages de Dieu le nom de leur auteur, y contempler le reflet de ses attributs infinis. « Oui, sans doute, répond le traditionalisme, les cieux et la terre sont des livres où sont écrits (*sic*) plusieurs des perfections de Dieu; mais il en est de ces livres comme de tous les autres livres qui ne

disent absolument rien à ceux qui n'ont pas appris à lire, ou qui ne connaissent pas la langue dans laquelle ils sont écrits. Or, c'est la tradition, c'est l'enseignement qui nous apprend, et cette langue, et à la lire... Croit-on que saint Paul et David, en parlant des ouvrages de Dieu, ont voulu exclure cette connaissance de Dieu acquise d'une manière vraiment naturelle, c'est-à-dire par la parole des pères aux enfants, des maîtres aux disciples? C'est là toute la question. Or, si saint Paul n'a pas exclu ce sens; si au contraire il l'a posé non une seule fois, mais plusieurs, d'où vient ce système où l'on professe, où l'on enseigne que Dieu nous est manifesté par ses seuls ouvrages extérieurs? » Tel est le ton d'assurance de la nouvelle école. Nous lui demanderons, nous, de nous citer le passage où saint Paul *a posé*, non plusieurs fois, mais une seule fois, ce sens traditionaliste, que la raison humaine, pour voir Dieu dans la création, a besoin que la société le lui ait enseigné par la parole. Ce n'est pas à coup sûr dans l'Epître aux Romains, dont il s'agit actuellement, non plus que dans aucun autre de ses écrits. Saint Paul, nous le reconnaissons, *n'exclut pas*, ne nie pas en cet endroit la possibilité de cet enseignement; il n'en parle pas, c'est-à-dire qu'il fait abstraction complète de cet enseignement. Saint Paul n'affirme qu'une chose,

à savoir que le spectacle de la création suffit à l'homme pour lui révéler son auteur.

Mais nous devons admirer de plus en plus l'imperturbable aplomb des traditionalistes. Voici comment un autre traduit ce passage de l'Epitre aux Romains : « Suivons l'histoire que l'apôtre saint Paul nous a tracée, de main de maître, de la raison philosophique des temps anciens. Il nous dit : Les philosophes ont connu tout ce qu'on peut naturellement connaître de Dieu, parce que Dieu le leur avait manifesté, non-seulement par la tradition, mais aussi par les merveilles de la nature; la nature visible leur ayant parlé des attributs du Dieu immortel et invisible, ils n'ont donc pas d'excuse... dans leurs erreurs. » Et ce qui prouve que le traditionaliste est sincère et sérieux dans sa traduction, c'est qu'il y joint immédiatement le texte latin : *Quod notum est Dei... Deus enim manifestavit... invisibilia enim ipsius*, etc. Il y a donc ici méprise, distraction vraiment surprenante. Nous ne concevons même pas qu'il ait été possible de voir dans le texte *une manifestation de Dieu par la tradition* ou par la parole; puisque le texte n'en dit pas un mot, n'y fait même aucune allusion.

Du moins il le suppose, nous disent les traditionalistes; car il est évident que pour voir Dieu dans le spectacle de la création, on doit supposer

une raison capable de raisonner, par conséquent une raison déjà formée, exercée à penser. Si donc c'est une loi de sa nature qu'elle ne peut être formée, exercée à penser que par la société qui l'environne; si de plus c'est une autre loi de sa nature qu'elle ne peut acquérir ni la première notion de Dieu, ni les premières idées de l'ordre moral, à moins qu'elles ne lui soient données d'abord par l'enseignement extérieur ; il est clair que l'apôtre a dû supposer tout cela dans les philosophes, pour qu'ils aient pu, en contemplant l'univers, y reconnaître les attributs de Dieu.

Nous répondons :

Il est clair que l'apôtre suppose, pour s'élever de la vue du monde sensible à l'idée des choses invisibles, une raison capable de raisonner. Ou plutôt, on doit le supposer en le lisant, quoiqu'il n'en parle pas. Mais il ne suppose pas, et dans sa pensée on ne saurait supposer que, pour accomplir cette opération, la raison ait besoin d'avoir reçu d'ailleurs le nom, la connaissance de ces choses invisibles, de l'existence de Dieu. Car nous disons que si telle avait été la pensée de l'apôtre, il n'aurait point parlé comme il l'a fait.

Pour convaincre les Gentils de leur tort et de leur négligence, saint Paul n'avait pas besoin de leur rappeler qu'ils étaient capables de raisonner. Cette observation eût été de sa part parfai-

tement inutile; et d'ailleurs, leur dire qu'ils étaient capables de connaître Dieu par la vue des créatures, c'est leur dire évidemment qu'ils étaient capables de raisonnement. Mais si pour découvrir Dieu dans l'univers, ils avaient eu besoin que l'enseignement leur eût nommé Dieu d'avance, le leur eût fait connaître, il leur aurait reproché, non d'avoir pu chercher Dieu dans la contemplation de l'univers, mais d'avoir pu trouver cette vérité dans la société au milieu de laquelle ils vivaient; de l'y avoir trouvée en effet, de l'avoir reçue de cet enseignement inévitable pour eux, et de l'avoir volontairement méconnue. Or, il ne dit rien de semblable. D'où vient cela? C'est aux traditionalistes à nous le dire.

Ensuite, dans leur système et dans leur explication, il ne serait pas vrai que la vue et la considération de l'univers a pu donner aux philosophes la connaissance de Dieu, comme cela ressort de tout l'ensemble du texte. Il faudrait dire seulement que la société, en leur apprenant à lire le nom de Dieu dans le livre de la nature, leur aurait appris par là une preuve de plus de son existence, une preuve qu'ils n'eussent pu apercevoir par eux seuls, mais qui n'eût été que la confirmation d'une vérité connue par eux antérieurement. Or, la nouvelle école oserait-elle dire que c'est là ce que saint Paul a entendu?

IV

Sens de ce passage d'après toute la tradition.

Que les philosophes payens aient pu connaître Dieu et ses perfections infinies par la seule force de leur raison, appliquée à la considération de l'univers, sans le secours d'une révélation traditionnellement conservée, ou même malgré les obstacles et les préjugés d'une tradition égarée, c'est le sentiment des docteurs, des théologiens et des commentateurs; c'est l'interprétation qu'ils donnent tous à ce passage de saint Paul. Et il serait difficile, croyons-nous, d'en trouver un seul qui enseigne le contraire. Ne pouvant citer tous ceux que nous avons sous les yeux, nous sommes forcé de nous borner aux suivants.

Ménochius commente ainsi chaque parole de ce passage : « *Ce qui peut être connu de Dieu*, c'est-à-dire ce qui est connaissable de Dieu naturellement, — *est manifeste en eux*... dans leur esprit, dans leur intelligence..., parce que cette vérité est naturellement manifeste et évidente, enseignée qu'elle est et dictée par la nature elle-même. — *Dieu le leur a manifesté*... à savoir, par la lumière de la nature. — *Comprises par les*

choses qui ont été faites... connues par les créatures. — *Elles sont vues ;* car à l'excellence de l'œuvre on aperçoit le génie et le savoir-faire de l'ouvrier. — *Car ayant connu Dieu...* par la beauté de ce monde ou de la création. »

Voici le commentaire de Tirin : « *Ce qui peut être connu de Dieu...* c'est-à-dire ce qu'on peut connaître de Dieu par la lumière naturelle, — *Dieu le leur a manifesté...* c'est-à-dire, par les choses créées de ce monde; car, par elles, *les choses invisibles de Dieu sont vues, sont comprises* avec *le seul* secours de la lumière naturelle que Dieu a mise en chaque individu, c'est à-dire avec le secours du raisonnement de l'esprit... Ainsi, par ce passage, et par celui de la Sagesse, XIII, 5, on voit clairement que l'existence de Dieu peut être connue par la seule lumière naturelle; et de plus son unité, sa toute-puissance, son omniscience, sa liberté absolue, sa providence, etc. C'est ce que disent saint Chrysostôme, saint Prosper, etc. » Nous craignons fort que ce commentateur ne soit appelé *rationaliste* par quelque fervent de la nouvelle école.

Estius, expliquant ces paroles du v. 18 : *qui retiennent la vérité captive...* ajoute : « L'apôtre parle ici des philosophes grecs. Quoique quelques-uns, comme on va le dire plus bas, soient parvenus par leur philosophie (*philosophando*) à

la connaissance d'un seul Dieu, comme Pythagore, Socrate, Platon, Aristote et d'autres, aucun cependant n'eut soin d'honorer ni de faire honorer le Dieu qu'ils connaissaient, v. 19; tout ce que l'homme peut connaître de Dieu par la lumière naturelle de l'esprit, fut connu d'eux avec évidence : comme son unité, son éternité, son souverain domaine, sa providence, son essence qui est d'être un acte pur, etc. Il y en eut qui connurent tout cela, dit l'apôtre, quoique les uns plus, les autres moins... L'apôtre dit : *Ce qui est connu de Dieu*, ou *connaissable...* pour le distinguer de ce qui ne peut être connu par la lumière naturelle de l'esprit humain, comme la Trinité... Or, de ces paroles : *fut manifeste en eux...* on peut conclure que ce que les philosophes connurent de Dieu ils le connurent par voie de démonstration; car ce que la foi seule fait connaître n'est point évident, mais obscur... V. 21 : *Ils se sont évanouis dans leurs pensées...* Le sens est que ces philosophes, s'étant contentés de la subtilité de leurs recherches et de la notion de Dieu qu'il avaient acquise par l'examen et le raisonnement, ils ne glorifièrent pas Dieu... » Ainsi, d'après ce commentateur, et nous pouvons dire, d'après toute la théologie, il y a des vérités sur Dieu et la religion que l'homme peut connaître par les lumières naturelles de son esprit, par le

raisonnement, par l'examen et l'évidence ; il y en a d'autres, les mystères et les vérités surnaturelles, qu'il ne peut connaître que par la révélation, reçue directement ou traditionnellement transmise. La distinction ne pouvait être plus frappante entre ce que peut et ce que ne peut pas la raison humaine sans la révélation.

Cornel. à Lapide n'est pas moins explicite : « *Qui veritatem Dei in injustitia detinent*... Ces hommes, dit-il, retinrent donc comme enchaîné le juge, le législateur que Dieu avait établi (imprimé) dans leur âme, savoir le dictamen de la raison, et ne lui permirent pas de rendre des arrêts conformes à la vérité. — *Deus illis manifestavit*... Dieu leur manifesta cette vérité par la lumière de la nature... La connaissance de Dieu leur fut révélée; et cela, dit très-bien Chrysostôme, non par les anges, non par les prophètes ni les évangélistes (il veut exclure par là toute espèce de révélation traditionnelle), mais parce que les attributs invisibles de Dieu sont connus par la création... Il est certain que les philosophes ne connurent point la sainte Trinité par les créatures, et qu'elle ne peut être connue que par la foi, par la lumière et la révélation surnaturelle... Je dis donc que *les choses invisibles de Dieu* (que l'on connaît par les créatures) sont l'éternité de Dieu, son immensité, etc... C'est principalement par lui-même,

par ses facultés corporelles et spirituelles, que l'homme peut connaître Dieu son créateur. Notez que le mot *intellecta* signifie qu'il est besoin de raisonnements, de comparaison et d'induction pour s'élever des choses sensibles à la connaissance des choses invisibles de Dieu. C'est aussi le sens du passage de la Sagesse, XIII, 5 : *A magnitudine*[1]... D'où il suit clairement : 1° que l'existence de Dieu n'est point connue par elle seule, c'est-à-dire par les termes mêmes qui l'expriment; comme en connaissant les termes on connaît par cela seul que un et deux font trois. Au contraire, pour connaître l'existence de Dieu il faut faire un raisonnement; c'est-à-dire, des créatures, inférer leur Créateur... 2° Ce passage et celui de la Sagesse prouvent clairement que l'on peut connaître par la lumière naturelle l'existence de Dieu, son unité, etc. Et de fait, les Gentils ont connu par eux-mêmes, par leur propre observation (*experientiâ ipsâ*), et ont enseigné ces vérités. Car

[1] Voici ce chap. 13 de la Sagesse, si souvent invoqué par les commentateurs : « V. 1. Tous les hommes qui n'ont point connu Dieu sont des hommes vains; et ils n'ont pu comprendre par les biens visibles celui qui est, et ils n'ont pas reconnu l'ouvrier par la considération de ses œuvres. — V. 5. Car la grandeur et la beauté de la créature peut faire connaître visiblement le Créateur. — V. 9. S'ils ont eu assez de lumière pour connaître l'ordre du monde, comment n'ont-ils pas découvert (*invenerunt*) plus aisément celui qui en est le maître souverain? »

Hermès Trismégiste dit que le monde est le livre de la Divinité, le miroir des choses divines dans lequel Dieu s'est peint lui-même, mieux que le plus grand Apelles de la terre. Dans ce livre ont étudié non-seulement les Antoine et les solitaires, non-seulement les Bernard, les François et les autres saints, mais encore Platon, Socrate, Aristote et tous les philosophes. »

Saint Augustin s'étend peu sur cette partie de l'Ecriture sainte. Cependant, sur ces paroles : v. 18 : *Revelatur ira Dei de cœlo super... impietatem hominum eorum qui...* il fait la remarque suivante : « Ce que dit ici l'apôtre, Salomon l'avait déjà dit des sages du monde, Sap., XIII, 9 ; mais ceux dont parle Salomon ne connurent point le Créateur par le moyen de la créature ; tandis que ceux à qui s'adresse l'apôtre le connurent, mais ne lui rendirent point grâces... En effet, que les sages de la gentilité aient découvert (*invenerint*) le Créateur, c'est ce que l'apôtre déclare ouvertement dans son discours aux Athéniens. »

Saint Anselme, d'après un savant interprète[1], aurait dit quelque part que Dieu s'était fait connaître aux Gentils non-seulement par la lumière naturelle, mais par une lumière surnaturelle, comme si, ajoute le même interprète, ce saint

[1] Cornelius à Lapide.

docteur avait pensé que les Gentils n'ont pu, sans une lumière surnaturelle, connaître l'unité du Dieu véritable. Mais, reprend-il, cela n'est point conforme à la pensée de l'apôtre, ni à celle des Pères, qui enseignent que Dieu s'est fait connaître aux Gentils par le spectacle de la création.

L'habile interprète ne donne aucune indication sur l'endroit où saint Anselme a pu donner lieu à cette critique. Mais quand ces paroles seraient celles du saint docteur, l'interprète n'affirme pas qu'il en ait tiré cette conclusion, que les Gentils ne purent connaître Dieu par la seule lumière naturelle; il craint seulement qu'on ne puisse abuser de ses expressions pour appuyer cette erreur. Du reste, que telle ne fut point en réalité l'opinion de l'illustre docteur, nous en avons la preuve dans plusieurs de ses ouvrages, où nous trouvons énergiquement formulée la doctrine contraire. Nous le verrons quand nous examinerons le sentiment de chacun des Pères de l'Eglise. Bornons-nous en ce moment à ce seul passage [1] : « Puisqu'un moindre bien est semblable à un bien plus grand, en ce qu'il est un bien, il est clair pour tout esprit raisonnable qu'en s'élevant des moindres aux plus grands, on peut certainement, de ceux au-dessus desquels

[1] **Lib. contra insipientem, c. 8.**

on en conçoit de plus grands, conclure à celui au-dessus duquel on ne peut rien concevoir de plus grand. Si quelque catholique s'avisait de nier ce que je dis, qu'il se rappelle que *les choses invisibles de Dieu sont connues par les choses qui ont été créées.* Rom., I. »

« Saint Anselme, nous dit son savant commentateur, le cardinal d'Aguirre[1], saint Anselme, sur ces paroles de l'apôtre : *Ce qu'on peut connaître de Dieu a été connu par eux...* donne cette explication : « Il y a plusieurs choses sur Dieu que l'on ne peut connaître par la nature, comme sont les mystères de l'Incarnation, de la Passion, etc., que les sages du monde ne purent connaître. Mais ce que l'on peut connaître de lui naturellement, c'est qu'il est Dieu : car toute créature nous dit qu'elle n'est pas Dieu, mais qu'il en est un autre qui l'a faite. C'est pourquoi ils ont connu ce que l'on peut connaître de Dieu ; et il en donne la raison immédiatement ; car, dit-il, ils ont eu un moyen de le connaître, savoir la raison naturelle. » Aussi le même théologien[2], examinant « comment, dans la pensée de saint Anselme, et dans la réalité, nous pouvons sur la terre connaître Dieu par la lumière naturelle, » ne craint pas de poser cette thèse, « que selon saint An-

[1] Tract. 1. Disp. 5, sect. 2, n. 17.
[2] *Ibid.*, sect. 2.

selme et les autres Pères, et même selon la foi, l'homme peut connaître le vrai Dieu par le spectacle de l'univers, à l'aide de la lumière naturelle qui est en lui-même. »

Certain traditionaliste exalte un théologien célèbre (Melch. Cano), comme s'il était un des siens, et cite de lui sans explication les paroles suivantes : « Saint Paul attribue à la révélation et manifestation de Dieu, même les choses que l'on connaît par la raison et la lumière naturelle. » Ne semblerait-on pas devoir en conclure que *même la lumière de la raison naturelle* nous est donnée par la révélation ? ce qui est la thèse de la nouvelle école. Or, pour voir dans quel sens Melch. Cano s'est exprimé, il suffit de donner le passage où ces paroles se trouvent : « Il faut commencer par distinguer entre la théologie naturelle et la théologie surnaturelle : distinction élémentaire et facile à établir. (Ceci n'annonce guère un traditionaliste) J'appelle théologie naturelle cette partie de la métaphysique qui étudie la nature de Dieu par les raisons naturelles ; et cette théologie nous est commune, à nous chrétiens, avec les philosophes de la gentilité. J'appelle théologie surnaturelle, celle qui traite de la nature et des attributs du même Dieu d'après les principes qui ont été divinement révélés aux hommes. Or (il est facile de voir que) j'en-

tends ici par révélation celle qui surpasse la portée de l'esprit de l'homme. Car saint Paul (dans un autre sens) attribue (Rom., 1) à une révélation et manifestation de Dieu, même les choses que l'on connaît par la raison et par la lumière naturelle, » et l'on comprend que je ne parle pas ici de ce genre de révélation [1].

La nouvelle école cite encore ces autres paroles du même théologien : « La philosophie véritable et naturelle ne vient pas de la tradition des hommes, mais de la révélation de Dieu, comme nous l'avons montré par le témoignage de l'apôtre même. » Hé bien! voici le passage où l'illustre dominicain s'est ainsi exprimé : « L'apôtre, dans son épître aux Colossiens, ne blâme point, selon Clément d'Alexandrie, la philosophie véritable, celle qui juge avec vérité les choses naturelles; mais la philosophie épicurienne, qui nie la Providence... cette doctrine donc et celles qui lui ressemblent, sont justement condamnées par saint Paul, puisqu'elles ne sont autre chose que des traditions d'hommes ignorants, comme l'apôtre les appelle. Mais la philosophie véritable et naturelle n'est point due à la tradition des hommes, mais à une révélation de Dieu, comme nous l'avons montré par le témoignage du même

[1] De loc. Theol., l. 12, c. 2.

apôtre [1]. » Or, voici comment il l'a montré au chapitre précédent, où il examine : « Quelle est la valeur de la raison naturelle dans l'enseignement de la théologie. — Ceux, dit-il, qui veulent que l'on mette tout en question, et qui ne reconnaissent à la vérité aucune solidité ni aucune consistance, ceux-là se rendent coupables d'impiété et envers Dieu et envers la nature. Car l'apôtre, après avoir dit que les raisons présentées par la nature sont manifestes, finit sagement par les rapporter à Dieu leur auteur. *Ce qu'on peut connaître de Dieu, leur a été connu; car*, ajoute-t-il, *Dieu le leur a manifesté.* (Comment le leur a-t-il manifesté?) Est-ce par les anges? Est-ce par les prophètes? Est-ce par les apôtres? (Voilà bien la révélation positive.) Non; point du tout. Mais, dit-il, les choses invisibles de Dieu sont connues par les créatures. Il est donc vrai que la nature fournit quelquefois des raisons évidentes et certaines... Les sciences spéculatives qui s'appuient sur ce genre de raisonnements ne sont donc pas des erreurs et de vaines tromperies, comme Luther l'a prétendu; ce qui est de sa part non-seulement une folie, mais une impiété. En effet, que toute science humaine vienne de Dieu, ce n'est pas seulement ce passage de saint Paul qui le prouve, mais bien

[1] L. 9, c. 9.

d'autres encore, et surtout celui-ci : Toute sagesse vient de Dieu. Eccl. I, 1. Toute science humaine doit donc être rapportée à Dieu, comme à sa source, comme au premier principe de chaque science. Par où il est facile de voir que les raisons philosophiques ayant leur origine et leur source dans la vérité divine, ceux qui les rejettent attentent à la vérité de Dieu, sur laquelle elles sont basées. Inutilement donc des hommes vains s'efforcent de renverser les raisons de la philosophie et de la nature. (Est-ce qu'il y aurait eu dès lors quelques traditionalistes?) La lumière de la nature et la lumière de la foi sont de Dieu, l'une aussi bien que l'autre : la première nous sert à connaître les choses naturelles, et la seconde les choses surnaturelles. Ainsi, ce serait aussi bien Dieu qui nous tromperait, si nous étions trompés par la lumière naturelle, que si nous l'étions par la lumière de la foi [1]. »

Décidément les théologiens se refusent à être traditionalistes.

Voyons enfin saint Thomas. Son autorité est grande dans toutes les questions qu'il a traitées. Or, il a discuté ce passage de saint Paul avec une attention particulière. Voici le résultat de ses méditations, lequel ne pouvait être plus formel-

[1] *Ibid.*, c. 8.

lement opposé au dire de la nouvelle école. « *Quod notum est Dei*, etc. L'apôtre, dit-il, fait ici trois choses : Il montre 1° ce qu'ils ont connu de Dieu; 2° de qui ils l'ont reçu, *Deus illis manifestavit;* 3° par quel moyen ils l'ont reçu, *invisibilia enim ipsius...* Premièrement donc, il dit : C'est vrai, ils ont retenu captive la vérité de Dieu, car ils ont eu à certains égards une vraie connaissance de Dieu ; parce que *ce que l'on connaît de Dieu*, c'est-à-dire ce que l'homme peut connaître de Dieu par la raison, *a été manifesté en eux*, c'est-à-dire leur a été manifesté par ce qui est en eux, à savoir *la lumière intérieure*. (Et la lumière extérieure? traditionnelle? Le saint docteur n'y a pas pensé.) Il faut donc savoir que... les créatures peuvent donner à l'homme la connaissance de Dieu en trois manières, comme le dit saint Denis (*De Nomin. div.*), premièrement, par un rapport de causalité : parce que les créatures étant périssables et changeantes, il est nécessaire de les rapporter à quelque principe immuable et parfait, et par là on connaît de Dieu son existence. Secondenent, par un rapport d'excellence : car toutes les créatures sont rapportées à un premier principe, non comme à une cause qui soit semblable à elles, de la même manière que dans l'homme le père est semblable au fils; mais comme à leur cause commune et supérieure

à toutes. Et par là on connaît de Dieu qu'il est au-dessus de tout. Troisièmement par voie d'élimination ou de négation. En effet, si la cause est supérieure, suréminente, rien de ce qui est propre aux créatures ne peut lui convenir. C'est ainsi que nous disons que Dieu est immuable, infini, etc. Or, ils eurent cette connaissance *par la lumière de la raison qui était en eux.* — Ensuite, lorsque l'apôtre dit : *Deus illis manifestavit...* il montre quel est l'auteur de cette connaissance, et quel est celui qui leur a manifesté ces choses. Il dit : *Dieu leur a manifesté ces choses,* conformément à cette parole de Job : Il nous instruit lui-même à la différence des animaux de la terre. Sur quoi il faut considérer qu'un homme instruit un autre homme, en produisant au dehors sa pensée intérieure par quelques signes extérieurs, comme sont la parole, l'écriture, etc. Mais Dieu a deux manières différentes d'instruire l'homme ou de lui manifester quelque chose. La première, est de mettre en lui *une lumière intérieure*, au moyen de laquelle il voit et connaît, selon ce mot du psalmiste : Envoyez votre lumière et votre vérité. La seconde est de mettre sous ses yeux des signes visibles de sa sagesse, comme sont les créatures sensibles, suivant cette parole : Il a imprimé sa sagesse sur toutes ses œuvres. C'est donc ainsi que Dieu s'est manifesté aux sa-

ges : soit en mettant en eux *la lumière intérieure*, soit en mettant sous leurs yeux les créatures visibles, dans lesquelles ils purent lire comme dans un livre la notion de Dieu. — Ensuite, il faut considérer par quel moyen ils connurent Dieu; ce que l'apôtre nous marque, quand il nous dit: *Per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. En effet, comme l'ouvrier se manifeste par ses œuvres, la sagesse de Dieu se manifeste par les créatures. Car, *le créateur peut être connu évidemment par la grandeur et la beauté de la création*, Sap. xiii, 5. » On le voit, parmi les sources où les philosophes anciens puisèrent la connaissance de Dieu, le docteur angélique a complétement omis de mentionner la révélation primitive et traditionnelle, l'enseignement extérieur de la société; pour attribuer cette connaissance uniquement à la lumière intérieure, individuelle de la raison, et à la considération des beautés de la nature. Il faut en prendre son parti, saint Thomas ne pourra jamais être considéré comme un traditionaliste, pas plus que l'apôtre saint Paul.

Quant à cette singulière prétention d'un écrivain de l'école nouvelle, que, d'après saint Thomas, les philosophes ont bien pu se démontrer l'existence de Dieu une fois connue, mais non la découvrir eux-mêmes, et qu'elle a dû leur être enseignée par la société qui la conservait depuis

l'origine; en un mot, qu'ils ont pu se rendre compte de cette vérité ainsi reçue par tradition, mais non y parvenir par leur raison, et que tel est le sens des paroles du saint docteur : *Philosophi de Deo multa demonstrativè probaverunt...*, cette prétention, disons-nous, paraît à peine sérieuse. Pour prouver que saint Thomas reconnaît au raisonnement la force non-seulement de constater et d'expliquer, mais de découvrir par lui-même cette vérité, qu'il nous suffise de rappeler l'art. 3 de la q. 88, p. 1, où il se demande « si l'existence de Dieu est la première chose qui soit connue de l'esprit humain. » Voici sa réponse : « Il faut dire simplement que Dieu n'est pas la première chose qui soit connue de nous, mais plutôt que nous parvenons à la connaissance de Dieu par les créatures, selon cette parole de l'apôtre : Les choses invisibles de Dieu sont connues par les choses qui ont été faites. » Il explique ailleurs plus catégoriquement encore ce qu'il entend par *démonstration* : « Comme l'existence de Dieu, dit-il, ne nous est pas connue par elle seule, il faut qu'elle nous soit démontrée par d'autres choses qui nous soient plus connues, à savoir par les effets (ou par les créatures) [1]. Car lorsque l'effet nous est plus connu que la cause,

[1] 1 p., q. 2, a. 1, c.

nous procédons de l'effet à la connaissance de la cause [1]. »

C'est ainsi, d'après saint Thomas, interprétant saint Paul, que les philosophes se sont prouvé l'existence de Dieu et plusieurs de ses perfections : *demonstrativè probaverunt, ducti naturali lumine rationis*. Il suffit d'ailleurs, pour s'en convaincre, de rétablir le texte du saint docteur, où l'on a pris cette citation dont on abuse. Il se trouve dans la Somme contr. Gent., l. 1, c. 3 : « Parmi les vérités que nous professons sur Dieu, il faut distinguer. Il y en a qui surpassent toutes les facultés de la raison humaine, comme sa Trinité; et il y en a d'autres auxquelles la raison humaine peut arriver, peut atteindre elle-même, comme l'existence et l'unité de Dieu, et autres vérités de ce genre, que les philosophes eux-mêmes ont prouvées par le raisonnement, *demonstrativè probaverunt*, à l'aide de la lumière de la raison naturelle. » Et plus loin : « Il y a donc deux ordres de vérités sur Dieu : les unes, auxquelles la raison par son travail, par ses recherches, peut parvenir; les autres qui surpassent la portée de tout esprit humain. »

Voilà ce que le saint docteur entend par se prouver Dieu et se le démontrer : c'est, de la connaissance des créatures ou du monde exté-

[1] *Ibid.*, a. 2, c.

rieur, parvenir à celle de Dieu et de ses attributs. Si d'autres théologiens ont pensé que l'idée de Dieu est la première vérité, ou du nombre des premières vérités qui nous soient connues, c'est qu'ils l'ont crue inhérente à l'intelligence humaine, et non parce qu'elle serait la première des vérités enseignées par la société. Dans leur opinion, cette idée ou cette connaissance est antérieure à la connaissance du monde extérieur et de toute société.

V

Conclusions sur la puissance de la raison humaine.

D'après ce qu'on vient de voir, c'est donc une erreur de prétendre, comme nous le repète sans cesse l'école traditionaliste, que ce que les philosophes payens connurent de vérités morales et religieuses, ils le reçurent, et ne purent le recevoir que de la tradition et de l'enseignement traditionnel. « Ce qu'il y a de vrai, dit-on, dans Aristote (et par conséquent dans tous les autres), en fait de dogme et de morale, lui venait des traditions premières, que nous retrouvons encore dans tout l'Orient, d'où Aristote et Platon les avaient reçues. » — « Il est un fait constant, disait

dernièrement un autre écrivain, et que ne peuvent infirmer toutes les découvertes de la sagesse antique, quelque admirables qu'on les suppose. Le genre humain fut éclairé par une révélation primitive, que les hommes emportèrent avec eux dans leur dispersion, et qu'ils transmirent à leur postérité. Cette révélation ne tarda pas à être corrompue et mutilée par les passions et l'ignorance; mais les débris en restèrent épars dans la tradition des peuples; et toute la science des philosophes consista à les reconnaître et à les recueillir. Quelles que soient donc les connaissances répandues par eux dans le monde, elles ne doivent pas être considérées comme des conquêtes de la raison naturelle, mais comme les restes de la révélation primitive, retrouvés et mis en lumière par quelques hommes plus instruits et plus attentifs. » Un troisième ajoute : « Si en prétendant ne relever que de leur pensée, les rationalistes anciens, les philosophes grecs et autres, ne niaient pas une autorité précise et définie, ils n'en foulaient pas moins aux pieds une autorité fort respectable : le bon sens et les enseignements du passé... ces vérités et cette morale traditionnelles, sans lesquelles un peuple ne saurait vivre... Or, ces débris précieux doivent être rattachés à la révélation primitive... A ce titre nous pouvons très-légitimement qualifier de

libres penseurs, ceux qui à une époque quelconque n'ont point cru devoir tenir compte de ces enseignements. »

Certes, ce n'est point ainsi que parlent saint Paul, saint Thomas, et tous les commentateurs. Ce n'est point là ce qu'ils reprochent aux philosophes payens. Ce qu'ils leur reprochent, ce n'est point d'avoir *foulé aux pieds l'autorité fort* peu *respectable* des fables et des inventions populaires; c'est plutôt de n'avoir eu qu'une lâche complaisance pour ces égarements coupables. Ce n'est pas d'avoir, au milieu de ce vertige universel, montré trop de liberté et d'indépendance, trop de fermeté d'esprit; c'est plutôt de ne s'être pas déclarés assez fortement contre ces clameurs de la foule, de ne s'être point posés seuls contre tous, pour arrêter ce torrent d'erreurs. Leur crime fut, non de ne pas interroger le peuple, mais de ne pas consulter, de ne pas suivre leur raison. D'après les Saints Pères et les théologiens interprétant saint Paul, ils devaient redresser, éclairer et diriger l'esprit public, et non recevoir de lui l'impulsion [1]. Sans doute dans cette tradition corrompue, tout absolument n'était pas erreur,

[1] Les philosophes devaient, autant qu'il dépendait d'eux, ramener les peuples à la raison et à ses enseignements. Bien entendu que cela fait, ni les uns ni les autres n'eussent été encore dans la voie du salut; il fallait avec cela la foi, et par conséquent une révélation autre que celle de la raison.

et les philosophes devaient reconnaître ce qu'elle contenait de vrai. Pour faire ce discernement du vrai dans cet océan d'erreurs, ils avaient la raison, ils avaient la lumière intérieure que Dieu avait mise en eux, comme parlent les théologiens. La tradition, telle qu'ils la trouvaient autour d'eux, ils devaient la soumettre à leur jugement, loin de s'abandonner à ses jugements aveugles [1].

[1] Pour appuyer cette thèse, que les philosophes tirèrent toutes leurs connaissances de la tradition, un savant traditionaliste apporte une citation, que nous avons pris le temps de vérifier. Le résultat de notre travail nous a stupéfait nous-même, et nous en sommes encore à comprendre une telle façon d'agir. Voici cette citation latine, telle qu'il la donne : *Apud philosophos multa vera de Deo inveniuntur, tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt; sed de quibusdam quasi metallis divinæ providentiæ, quæ ubique infusa est, eruerunt* (D. August., De doctr. christian., c. XXX). D'abord l'indication est fausse, du moins pour les éditions les plus autorisées. Ensuite la citation elle-même n'est point exacte : les premiers mots ne sont qu'un résumé imparfait et défiguré d'une partie de la pensée du saint docteur. Mais la traduction qu'en fait le traditionaliste est bien plus surprenante encore. La voici : « Toutes les vraies et belles choses, dit saint Augustin, qu'on trouve dans les livres des philosophes, sur le culte qu'on doit à Dieu, leur raison ne les a inventées pas plus qu'on ne crée l'or et l'argent qu'on retire des mines. Elle les a tirées des mines des traditions et des sentiments universels que la Providence de Dieu a ouvertes partout. » Traduction excessivement libre, comme on voit. Mais c'est là son moindre défaut; voyons les contre-sens. Deux choses sont à vérifier : 1° le sens de ces mots : *quod non ipsi instituerunt*, est-il bien que les philosophes n'inventèrent point, ne découvrirent point par eux-mêmes les vérités dont il s'agit? Ces autres *quibusdam metallis divinæ providentiæ*,

C'est une seconde erreur, plus grave encore que la première, et plus fondamentale, de prétendre en thèse absolue que l'esprit de l'homme, que la

quæ ubique infusa est, signifient-ils réellement *les mines des traditions, des sentiments universels* ou du sens commun?

Voici ce qu'aurait *découvert* le traditionaliste, s'il avait, non exploré, mais entrevu *la mine féconde* et toujours *ouverte* du livre de saint Augustin. Parlant des secours que la science trouve chez les payens, et voulant déterminer jusqu'à quel point les chrétiens peuvent et doivent en profiter, il dit, n. 29 : « Il y a des choses qui ont été *instituées*, *établies* par les hommes; et d'autres qui ont été seulement remarquées par eux, soit que le temps les ait accomplies, soit que Dieu les ait établies lui-même. Ce qui est d'institution humaine, est en partie superstitieux, et en partie non superstitieux. » Viennent ensuite, comme appartenant à l'institution humaine, toutes les pratiques, toutes les sciences superstitieuses des anciens : les augures, les aruspices, l'astrologie, les pactes avec le démon, etc., etc. — Plus loin, il explique encore ce qu'il entend par *instituerunt*, n. 38 : « Toutes les choses qui ne se pratiquent parmi les hommes que parce qu'il leur a plu de les adopter, sont institutions humaines. Or il y en a de superflues et de déréglées, comme il y en a d'utiles et de nécessaires. — Après cela, voici ce qu'il comprend par *quod non instituerunt*, n. 41 : « Maintenant, toutes les choses que nous ont laissées les hommes, n'importe où on les trouve, et qu'ils ont, non établies, mais découvertes par leurs investigations (*investigando homines prodiderunt*), comme étant ou accomplies par le temps ou établies de Dieu, on ne doit pas les considérer comme institutions humaines. » Il donne, pour exemples du *quod non instituerunt*, l'histoire, les sciences naturelles, l'astronomie, la logique, la dialectique; et il continue, n. 50 : « La vérité des déductions elle-même n'est point établie, instituée par les hommes; elle est seulement remarquée par eux, et notée, afin de pouvoir être apprise et enseignée; car elle est dans la raison éternelle des choses, qui est établie divinement. En effet, celui qui nous raconte une suite d'événements, n'en est pas l'auteur pour cela; et celui qui nous décrit un paysage ou un animal, ne nous fait pas voir une chose qui soit établie par les

raison humaine est incapable de s'élever d'elle-même à la connaissance de Dieu; qu'elle ne peut acquérir cette connaissance ni par le spectacle de

hommes. Celui enfin qui nous explique les astres et leurs mouvements ne nous fait pas connaître des choses qu'il ait établies lui-même, ni aucun autre homme. De même, celui qui dit: Lorsque le conséquent est faux, il est nécessaire que l'antécédent le soit aussi; celui-là dit une chose très-vraie, mais ce n'est pas lui qui fait qu'elle soit vraie, seulement il la fait connaître. » Il ne l'a pas *établie*; s'ensuit-il qu'il ne l'ait pas *découverte?* Et jugera-t-on maintenant que dans la pensée de saint Augustin, *quod non instituerunt* soit synonyme de *quod non invenerunt, aut cognoverunt investigando?*

Il suffira, pour faire comprendre toute la citation, de la donner rectifiée et complétée. On verra s'il y est parlé *des mines des traditions* et des enseignements traditionnels. « Quant à ceux qui portent le nom de philosophes, dit saint Augustin, s'il leur arrive, surtout aux platoniciens, de dire quelques vérités conformes à notre foi, non-seulement il ne faut pas redouter ces vérités, mais nous devons les revendiquer, les leur enlever comme à d'injustes possesseurs, et nous les approprier. Il n'y avait pas seulement en Egypte des idoles et des fardeaux intolérables que les Israélites devaient fuir et détester; mais encore des vases, des vêtements, des ornements d'or et d'argent, que les enfants de Jacob emportèrent dans leur fuite, pour un meilleur usage. De même, les doctrines des Gentils ne contiennent pas que des fictions, des superstitions, de lourds et inutiles fardeaux, que tout chrétien doit éviter avec horreur; mais des arts libéraux, propres au service de la vérité, des préceptes de morale très-utiles, quelques vérités mêmes sur le seul vrai Dieu et le culte qui lui est dû. C'est en quelque sorte leur or et leur argent, qu'ils n'ont point faits eux-mêmes, *quod non instituerunt*, mais qu'ils ont tirés pour ainsi dire de certaines mines de la divine Providence, laquelle (Providence) est cachée et répandue partout, *quæ ubique infusa est.* Ils en font un usage pervers et impie; le chrétien doit les leur enlever. » (De doctr. chr., l. 2, c 4., n. 60). S'ensuit-il que les philosophes n'aient pas pu découvrir ces verités utiles? Non; car, dit le saint docteur, « les hommes ont découvert ce genre de

la nature extérieure [1], ni par le moi ou la conscience [2], ni par rien de fini [3], ni par le raisonnement [4], ni enfin par la philosophie ou aucun

vérités par leurs propres investigations, *investigando prodiderunt*, » n. 41; comme il dit plus loin, n. 56, en parlant de la science des nombres : « Elle n'a aucunement été établie par les hommes, mais elle a été découverte par la sagacité des hommes de génie. »

[1] Voir toutes les citations déjà données.

[2] « Sans révélation, dit quelqu'un, sans enseignement traditionnel, la conscience, la raison et le *Cosmos* ne nous donneraient rien de précis, rien de déterminé, rien de personnel sur Dieu.... ni la conscience, ni la raison, ni le *Cosmos* ne nous auraient donné Dieu, si la tradition ne nous l'avait déjà nommé, enseigné. »

[3] « L'homme qui, placé en dehors de la foi, veut parvenir à la vérité, ne peut avoir que trois points d'appni : Dieu, l'homme et la nature. Mais se placer dans la nature, dans le fini, pour expliquer l'action de l'infini sur l'homme, et les rapports de l'homme avec l'infini, c'est se placer dans le système de la négation, c'est nier l'infini ; son action et ses rapports avec l'homme. » Vraiment ! c'est là une rude leçon, mais bien hasardée, que l'on donne à toutes les écoles catholiques, au bon sens et à la raison. Et c'est un écrivain religieux qui signe de pareilles choses !

[4] « En admettant l'argument (la preuve de Dieu par l'idée de l'être nécessaire) comme valable, nous dirons que si nous n'avions connu Dieu que par cet argument (et conséquemment, par tout autre argument également valable), et non par la révélation, nous serions exactement dans la position d'un bâtard. L'enfant trouvé sait en effet, logiquement, évidemment, que nécessairement il a un père. Mais quel est ce père? où est-il? que veut-il?... Il lui est nécessairement et logiquement impossible de le savoir. Voilà le sort qui serait le nôtre. Mais non, nous ne sommes ni les enfants trouvés du Créateur, ni les bâtards de notre Dieu. Nous avons des titres certains de naissance légitime : nous avons des livres, une tradition, un testament. »

procédé philosophique [1]. La base du nouveau système, et son dogme essentiel, est que la raison ne connut jamais Dieu et ses perfections, et qu'elle ne peut en effet les connaître sans le secours de la révélation divine, transmise traditionnellement. Eh bien, ce dogme si cher à la nouvelle école, qui fait sa force et sa vie, nous paraît être non moins contraire à la révélation interprétée par toute la tradition catholique, qu'injurieuse à la raison et à la vérité. Nous en appelons à tout ce que nous avons dit.

VI

Quelles vérités sur Dieu et ses perfections les philosophes ont connues, ou ont pu connaître.

Les traditionalistes ne croient nullement être injustes, en affirmant que les philosophes de l'an-

[1] « Nous disons que la philosophie ne s'élève jamais par elle-même, abstraction faite des vérités reçues, données par la société et la civilisation, jusqu'à Dieu. » — « Le Dieu de la philosophie, s'écrie un autre, n'est pas le véritable Dieu ; c'est un Dieu métaphysique, c'est à-dire fantastique, inventé, forgé, né d'un syllogisme ; un Dieu rien du tout. » — « Il est temps qu'on le sache et qu'on le dise, ajoute gravement un troisième : puisqu'il n'y a qu'un Dieu, il ne doit y avoir que celui qui s'est révélé lui-même, le Dieu vivant, le Dieu parlant, le Dieu existant, le Dieu de la tradition. Il n'y a donc point de Dieu philosophique ; celui qu'ils inventent, n'est pas un Dieu. »

tiquité n'ont découvert, n'ont établi ou maintenu aucune vérité [1]; que loin d'avoir servi l'esprit humain, ils en ont été la honte; qu'au lieu d'avoir été pour les peuples un conseil et une lumière, ils se sont montrés les plus aveugles de tous [2].

Pour nous, nous n'avons aucun intérêt à exagérer, ni même à relever les connaissances et les enseignements des philosophes payens. Quels qu'aient pu être la puissance et l'éclat de leur génie, leurs lumières semblent bien pâles en face du grand jour de la vérité chrétienne. Nous admettrions volontiers sur l'ensemble de leurs connaissances ce qu'un traditionaliste fait dire au docteur angélique : « Saint Thomas, selon lui, fait

[1] Voici avec quelle assurance ils s'expriment : « Qu'a-t-elle produit, cette raison philosophique, dans ces pays classiques de l'antiquité? Je vous le dirai, sans crainte d'être démenti : rien, et moins que rien.... Ce jugement vous paraît-il sévère? Hé bien, prenez-vous-en au grand apôtre, qui l'a prononcé avant moi. Saint Paul, qui connaissait si bien le monde payen, résumant en deux mots l'histoire entière des travaux de la raison philosophique d'Athènes et de Rome, a dit : Les Grecs ont cherché la sagesse, et, se disant sages, n'ont abouti qu'à la folie. »

[2] « Saint Paul finit cette triste histoire par cette grande parole : Ainsi, ces hommes qui s'étaient posés comme les plus savants des hommes, n'en ont été que les plus sots et les plus stupides. » — « Si la notion de Dieu, dit avec plus de calme un autre traditionaliste, si la notion de Dieu s'était effacée, ç'aurait été plutôt parmi les philosophes ; mais le bon sens et la simplicité du peuple (le bon sens surtout; on connaît la grande sagesse des populations payennes!) étaient étrangers à ces vaines combinaisons de la science et de la philosophie. »

une importante remarque, à laquelle on n'a pas fait assez d'attention, par rapport aux vérités que les philosophes ont connues; c'est qu'on se trompe grossièrement, en croyant que les philosophes qui ont admis un Dieu, sur le témoignage de la raison, ont eu de ce même Dieu l'idée pure et simple que nous en avons reçue par la foi, c'est-à-dire l'idée d'un être réunissant toutes les perfections possibles, et tel qu'on ne peut rien imaginer, rien penser de plus parfait : *non omnibus etiam concedentibus Deum esse, notum est quod Deus sit id quo majus cogitari non possit.* (Contr. Gent., l. 1, c. 11.) » Nous devons faire remarquer cependant que dans ce passage de saint Thomas il n'est nullement question des philosophes en particulier, mais de tout homme en général, n'ayant de Dieu qu'une notion vague ou incomplète. Il s'agit encore moins de compléter et de perfectionner cette notion par « l'idée pure et simple que nous en avons reçue par la foi. » Bien au contraire, le saint docteur n'invoque ici que « le témoignage de la raison, » en concluant ainsi : « Il faut donc que l'homme, en voyant dans les créatures des images de Dieu, s'élève par le raisonnement à la connaissance de Dieu même. »

Quoi qu'il en soit, nous admettons le texte de saint Thomas. Nous admettons même la traduction de l'écrivain traditionaliste, non pas qu'elle

ait le moindre rapport avec le texte indiqué, mais parce qu'elle exprime assez bien le déficit immense que nous remarquons dans les connaissances religieuses des philosophes payens.

Nous pouvons aujourd'hui distinguer dans leurs écrits d'incontestables vérités ; mais la plupart du temps ce sont des vérités incomplètes, vagues et mal définies, plutôt indiquées que solidement établies. L'un a rencontré vrai sur un point, l'autre sur un second ; mais aucun ne présente d'ensemble tant soit peu satisfaisant sur la morale ou la religion. Les idées saines et les aperçus raisonnables s'y trouvent mêlés aux conceptions les plus vaines, aux théories les plus extravagantes : et le tout est affirmé du même ton, proposé avec la même autorité. Si l'on a pu dire de la philosophie ancienne qu'elle a enseigné, avec toutes les erreurs, presque toutes les vérités, qui aurait pu alors, même parmi les plus capables, débrouiller ce chaos et dégager d'une main sûre ces parcelles de vérités de la masse ténébreuse où elles étaient noyées ? Si un jour nous entreprenons de montrer la nécessité d'une révélation divine, comme l'ont fait tous les théologiens catholiques, nous n'aurons qu'à copier leurs paroles pour peindre l'état déplorable où était alors le genre humain, y compris ses philosophes.

Néanmoins, refuser à ceux-ci toute découverte et tout progrès dans la science, toute initiative et toute lumière personnelle; les représenter comme les plus aveugles de leur siècle et les plus ignorants en morale et en religion, nous semble une gageure difficile à soutenir. Que prétend-on enfin ? et n'est-il pas étrange que ceux-là mêmes qui de nos jours attribuent aux peuples payens des notions sur Dieu et sur le devoir presque complètes, presque chrétiennes, se croient intéressés à en dépouiller presque absolument ce qu'il y avait de plus instruit et de plus savant parmi ces peuples ? A qui feront-ils accroire que si les philosophes restèrent constamment livrés à l'erreur et à la démence en matières religieuses, la foule ait été beaucoup plus instruite, plus sage et plus orthodoxe?

Ah! sans doute, les sages eux-mêmes, malgré toute leur sagesse, firent preuve en définitive d'une grande folie : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.* Pourquoi? « Parce qu'ayant connu Dieu, ils ne le glorifièrent pas comme Dieu (v. 21). » Ils eurent la criminelle faiblesse de se laisser dominer par l'opinion régnante; et malgré le cri de leur conscience, contre toutes les lumières de leur raison, ils cachèrent la vérité dans un cœur coupable, et applaudirent aux désordres de la multitude. « Ils adorèrent eux-

mêmes les idoles, selon un interprète[1], et engagèrent à les adorer, au moins par la considération des lois publiques, et pour contenir les peuples dans le devoir par cette uniformité du culte idolâtrique. » Mais s'ensuit-il qu'en réalité ils fussent plus ignorants que ces multitudes abruties, moins éclairés sur la vérité et le devoir, sur Dieu et la notion qu'on doit s'en former? Non sans doute; et c'est ce qui rend leur folie plus grande et plus criminelle que celle des multitudes. « Ils devinrent insensés, dit Ménochius, parce qu'ils oublièrent la vraie sagesse, qui consiste dans la pratique; et adorant aveuglément les idoles, ils tombèent dans la folie extérieure, » malgré leurs lumières intérieures et leurs connaissances réelles[2]. »

C'est donc bien vainement que les traditionalistes, pour établir la folie absolue des philosophes et leur incapacité radicale, vont chercher des textes dans saint Paul. « D'après la philosophie de nos écoles, dit l'un d'eux, l'homme connaîtrait les choses invisibles de Dieu par les choses visibles; ce qui peut être connu de Dieu serait manifeste à l'homme. C'est sur ces priviléges qu'est assise toute la philosophie. (Il nous semble que ces principes ne sont pas mauvais,

[1] Tirin.
[2] Voir aussi Estius, etc.

d'après l'apôtre.) Or, quelle est sur cela la pensée de saint Paul? La voici : Où est le sage, où est l'écrivain? Où est le chercheur de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas convaincu *la sagesse de ce monde de folie?* Car, parce que, dans la sagesse de Dieu, le monde *n'a pas connu Dieu*, par cette sagesse, il a plu à Dieu de sauver les croyants *par la folie de la prédication*[1]. N'est-ce pas nous dire assez clairement que le ciel, la terre et les ouvrages visibles de Dieu ne nous faisaient pas connaître ce Dieu, ne nous manifestaient pas le bien et le mal, en un mot, tous les attributs de Dieu, comme on le fait dans nos philosophies classiques? »

Non, ce n'est dire rien de semblable, ni *clairement*, ni en aucune manière, et *nos philosophies classiques* feront sagement de ne pas l'entendre de la sorte. Nous l'avons vu, je l'espère, *assez clairement*. Quant à la folie de ce monde et des philosophes en particulier, *voici sur cela la pensée de saint Paul*, d'après les commentateurs : « La sagesse de ce monde, dit Cornelius à Lapide, a été convaincue de folie... sur plusieurs points (ce

[1] 1. Cor., 1, 20, 21. Nous croyons devoir ajouter une traduction de ce passage plus autorisée; elle sera aussi plus intelligible : « Où sont les sages, où sont les doctes, où sont les esprits curieux des sciences de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde? Car le monde avec sa sagesse n'ayant pas connu Dieu dans les ouvrages de la sagesse divine, il lui a plu de sauver par la folie de la croix ceux qui croiraient en lui. »

qui, rigoureusement, ne l'empêche pas d'être encore sagesse sur quelques autres)... *Le monde n'a point connu Dieu par cette sagesse*; l'apôtre, selon le même interprète, parle ici d'une connaissance pratique de Dieu qui est unie avec l'amour et le culte divin. S'il s'agit en outre d'une connaissance spéculative, il est vrai de dire que plusieurs attributs de Dieu n'ont point été connus du monde parce qu'il n'a pas voulu y appliquer son esprit aveuglé par tous les vices; mais il a pu, mais il a dû les connaître... Le monde dans sa folie, à la vue de cette admirable structure de l'univers, n'a point connu Dieu pratiquement comme l'auteur du salut, comme notre guide dans la voie de la vertu et du bonheur; il ne l'a même point connu spéculativement, parce qu'il y a eu même des philosophes qui ont imaginé un Dieu impuissant à créer, soumis à la nécessité, sans providence. » Sans doute ces erreurs ne sont pas communes à tous les philosophes, et chacun d'eux a pu encore enseigner quelque vérité. Mais, nous le répétons bien haut, nous n'avons point à défendre et à justifier les philosophes, nous avons plutôt, avec l'apôtre, à instruire leur procès, Or, leur crime est d'autant plus grand, qu'en morale et en religion ils ont connu moins de choses, et qu'ils ont pu en connaître davantage.

Ils ont connu quelques vérités. *Ils ont connu Dieu*, d'après l'apôtre; ceci paraît indubitable : *Quia cum cognovissent Deum*, v. 21; ils en ont eu une connaissance quelconque. Ils ont connu spécialement la justice de Dieu, *qui cum justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt*... v. 32. Mais, en somme, que pouvaient-ils connaître sur Dieu, avec leur raison et par leur réflexion individuelle appliquée au spectacle de la nature? Voilà la question, et sur quoi précisément s'appuie le grand chef d'accusation dressé contre eux par saint Paul. Or, que dit-il là-dessus? Il nous dit, v. 19 : « Ce que l'on peut connaître naturellement sur Dieu leur était manifeste, ou, sinon connu, du moins facile à connaître. » Et il s'explique en disant, v. 20, que ce sont « les choses, les attributs invisibles de Dieu, et aussi sa puissance éternelle et sa divinité. »

Sur ces paroles, il faut voir encore les commentateurs. Voici comment Tirin les interprète, et ce que, d'après lui, les philosophes purent connaître par les seules forces de la raison : « *invisibilia Dei*... c'est-à-dire, les choses en Dieu que l'homme ne peut apercevoir des yeux, ni atteindre par aucun autre sens corporel. Telles sont les perfections de Dieu, sa sagesse, sa bonté, sa beauté, sa justice, etc... *sempiterna quoque ejus virtus* : c'est sa puissance qui a créé, qui

gouverne chaque chose et la dirige à sa fin propre... *et divinitas*, c'est-à-dire, la divine essence, son excellence et sa majesté; par exemple, que Dieu est le premier être, l'être parfait duquel dépendent toutes choses; qu'il est le maître universel, la fin dernière de tout, etc., et conséquemment qu'on lui doit le culte de latrie, la prière, les vœux, les sacrifices, la louange, les actions de grâces, etc.; qu'il faut lui demander tous les biens avec la préservation de tous les maux. Ainsi, de ce passage et de celui de la Sagesse, XIII, 5, il résulte clairement que l'homme peut, par ses seules lumières naturelles, connaître l'existence de Dieu, son unité, sa toute-puissance, son omniscience, sa liberté parfaite, sa providence qui s'étend à tout, non-seulement en général, mais en particulier à chaque créature. C'est ce que disent Chrysostôme, Prosper et les autres.»

Cornélius à Lapide s'exprime presque dans les mêmes termes, et l'un et l'autre avaient trouvé cette interprétation dans saint Thomas, *in Epist. ad Rom.* : « Il faut d'abord considérer, dit le saint docteur, quelles sont ces choses que les philosophes connurent de Dieu. Or, l'apôtre le dit en trois mots : premièrement, *les choses invisibles de Dieu*, par où il faut entendre l'essence divine. Mais on doit remarquer qu'il met *invisibilia* au pluriel, parce que l'essence de Dieu ne nous est pas con-

nue comme elle est en elle-même, c'est-à-dire dans son unité; comme elle sera connue de nous dans la patrie, où, selon l'expression du prophète, le Seigneur sera un et n'aura qu'un nom. Mais aujourd'hui elle nous est manifestée par certaines images que nous en trouvons dans les créatures, lesquelles multiplient à nos yeux ce qui en Dieu est un; et c'est de la sorte que notre esprit considère l'unité de l'essence divine sous les rapports particuliers de bonté, de sagesse, de force, et autres perfections qui ne sont point ainsi multiples en Dieu. La seconde chose que l'on connaît de Dieu est *sa puissance*, en vertu de laquelle toutes choses procèdent de lui comme de leur principe; et les philosophes connurent que cette puissance est perpétuelle; c'est ce que dit l'apôtre par ces mots : *Sempiterna quoque virtus ejus*. La troisième chose connue est *sa divinité*, par où l'on voit qu'ils connurent que Dieu est la fin dernière où doivent tendre tous les êtres.»

Telles sont donc les vérites religieuses ou divines que les philosophes grecs et romains purent connaître. Si leur crime fut d'en ignorer, d'en méconnaître un bon nombre, le tort de l'école traditionaliste est de penser, contrairement à toute la tradition, qu'ils ne purent les connaître par les lumières de la raison et par la force d'intelligence que Dieu avait mise en eux.

VII

Divers autres passages de saint Paul, invoqués par les traditionalistes.

La nouvelle école s'autorise de quelques autres passages de saint Paul, qu'il ne sera pas nécessaire de discuter longuement.

Par exemple l'apôtre a dit, 1, Cor., XIII, 12 : « Maintenant nous voyons (Dieu et les choses divines, d'après les interprètes) comme dans un miroir ; alors (dans le ciel) nous les verrons face à face. Maintenant je connais en partie, alors je connaîtrai comme je suis connu. » Sur quoi l'école traditionaliste croit pouvoir reprocher « à quelques philosophes catholiques, à la suite desquels sont venus les rationalistes, de changer toutes ces notions... de n'admettre aucun intermédiaire, point de voile, point d'énigme entre Dieu et nous ; » tandis que, pour elle, elle admet un intermédiaire, l'enseignement ; un voile et un milieu, la parole. Mais ces catholiques tardant trop à goûter une aussi belle théorie, elle ne peut s'empêcher de les gourmander avec quelque vivacité : « Vous dites que vous avez en vous l'idée de l'infini ; que cette idée, ayant sa source dans

l'infini... en est un écoulement; que vous voyez clairement la manière d'être de Dieu, ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. Mais voici un maître en philosophie et en théologie, qui a nom Jésus, et qui vous dit : Jamais personne n'a vu Dieu; son fils unique, qui est dans le sein du père, nous l'a raconté lui-même. Et notez bien qu'il ne dit pas qu'il l'a révélé par l'idée que nous en avons au fond de la conscience, comme vous le dites, mais par la parole extérieure; il l'a annoncé, raconté par la parole extérieure, *enarravit*. Qui dois-je croire de vous ou de Jésus? et de plus, un autre professeur, nommé Paul, nous dit que nous ne voyons Dieu qu'*à travers un miroir dans une énigme*, que nous ne connaissons qu'*en partie;* et vous nous dites que nous en avons une conception pure, que nous voyons clairement sa manière d'être. Que pensez-vous donc, et que voulez-vous que je pense du philosophe et théologien Paul? »

Ne perdons pas le respect.

D'abord, les paroles de notre Seigneur Jésus-Christ ne peuvent présenter aucune difficulté, pour peu qu'on soit initié à la lecture de l'Ecriture sainte. Il est clair que notre divin Sauveur parle en cet endroit de la connaissance des mystères du salut, comme s'expriment les interprètes: à savoir, des mystères de la très-sainte Trinité,

de l'incarnation du Verbe et de la rédemption du monde; connaissances surnaturelles que l'homme ne peut recevoir que par le bienfait de la révélation.

Quant aux paroles de saint Paul, bornons-nous à donner la savante explication de saint Thomas: « Nous devons, dit-il, considérer d'abord ce que c'est que voir dans un miroir et en énigme. Et pour cela, il faut savoir qu'un objet sensible peut être vu en trois manières : 1° Par sa présence propre dans l'organe qui perçoit; comme la lumière, qui est présente elle-même dans l'œil; 2° par la présence de son image, projetée directement dans l'organe par l'objet lui-même. C'est ainsi que l'on voit la blancheur d'une muraille. Cette blancheur n'est pas elle-même présente dans l'œil; mais seulement son image; quoique l'œil ne voie pas l'image elle-même; 3° par la présence en nous de son image, venant non directement de l'objet lui-même, mais de son image retracée dans un objet quelconque. C'est ainsi que nous voyons un homme dans un miroir. L'image de l'homme n'est pas immédiatement dans l'œil, mais seulement l'image de son image qui se trouve dans le miroir. Appliquant donc ceci à la vision de Dieu, je dis que Dieu seul se voit lui-même par une connaissance qui lui est naturelle; parce qu'en Dieu l'essence divine est identifiée avec l'intelli-

gence qui connaît. Mais peut-être les anges connaissent-ils Dieu naturellement selon la seconde manière de voir; c'est-à-dire que l'image de l'essence divine serait envoyée directement en eux. Pour nous, nous ne connaissons Dieu en cette vie que de la troisième manière; en tant que par les créatures nous connaissons les choses invisibles de Dieu, comme le dit saint Paul. Et ainsi toute la création est pour nous comme un miroir; parce que par la beauté, l'ordre et la grandeur qui sont réflétés de Dieu même dans les créatures, nous connaissons la sagesse, la bonté, la grandeur divine. Or, connaître ainsi s'appelle voir dans un miroir. Mais il faut savoir de plus... que si connaître les choses invisibles de Dieu par les créatures, s'appelle les voir dans un miroir; ces choses divines restant cachées pour nous, puisqu'elles sont invisibles, nous ne les voyons qu'en énigme. — Il est une autre signification qu'on pourrait donner à ce mot de miroir : Nous les voyons dans un miroir, c'est-à-dire dans notre raison. Et alors la particule *dans* n'exprime que la puissance; comme si l'apôtre disait : nous voyons par un miroir, c'est-à-dire par la puissance de notre esprit. » Ainsi, que par ce *miroir* dont parle l'apôtre, on entende les créatures visibles ou la raison humaine, le saint docteur l'autorise également; mais il n'a même pas pensé

qu'il puisse être question de la parole; il ne dit pas un mot, comme on voit, du *milieu*, de l'*intermédiaire* de l'enseignement social [1].

Saint Paul a dit encore : « Si quis autem se existimat scire aliquid, nondùm cognovit quemadmodum oporteat eum scire [2]. » C'est-à-dire, selon saint Thomas et les autres interprètes, il n'a pas compris qu'on doit joindre à la science, la charité et l'humilité. Mais la nouvelle école semble voir dans ce passage la sentence définitive prononcée contre la raison humaine; et elle traduit avec bonheur : « L'homme qui croit savoir la moindre chose par lui-même, non-seulement ne sait rien, mais il ne sait pas même quel est le moyen de savoir quelque chose. » Il faut vraiment une certaine intrépidité pour publier cette

[1] Saint Augustin avait déjà donné sur ce passage à peu près la même interprétation; il avait dit (De Trinit., l. 15, n. 14) : *Videmus nunc per speculum in ænigmate...* quale sit et quod sit hoc speculum, si quæramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus videremus utcumque à quo facti sumus, tanquam per speculum...... N. 16 : *videmus... in ænigmate...* quantùm mihi videtur, sicut nomine speculi imaginem voluit intelligi; ita nomine ænigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram, et ad perspiciendum difficilem. Cùm igitur speculi et ænigmatis nomine quæcumque similitudines ab Apostolo significatæ intelligi possint, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum, eo modo quo potest; nihiltamen est accomodatius quàm id quod imago ejus non frustra dicitur (anima scilicet, aut ratio).

[2] 1 Cor., 8. 2.

traduction, sans paraître craindre un démenti. Nous aimons mieux croire que ce courage n'a point été réfléchi; et qu'il suffira d'avoir indiqué l'erratum, pour qu'on l'aperçoive.

VIII

De la connaissance de la loi naturelle, d'après saint Paul.

Il est un passage de saint Paul qui a soulevé une discussion plus sérieuse. L'apôtre nous dit, Rom. II, 10 : « La gloire, l'honneur et la paix à tout homme qui fait le bien, au Juif d'abord et ensuite au Gentil. v. 11. Car Dieu ne fait point acception de personnes. v. 12, et ainsi tous ceux qui ont péché sans la loi, périront sans la loi; et tous ceux qui ont péché étant sous la loi, seront jugés par la loi. v. 14. Lors donc que les Gentils qui n'ont point la loi, font naturellement les choses que la loi commande, n'ayant point la loi, ils sont à eux-mêmes la loi; v. 15 : faisant voir que ce qui est prescrit par la loi, est écrit dans leur cœur, comme leur conscience leur en rend témoignage par la diversité des réflexions et des pensées, qui les accusent ou qui les défendent. »

L'apôtre dit que les Juifs ont eu le bienfait de la loi, d'après laquelle ils seront jugés, et que les

Gentils qui n'avaient pas reçu cette loi, pouvaient néanmoins faire naturellement les œuvres qu'elle prescrit. Il est assez évident que par *la loi*, saint Paul entend ici la loi mosaïque, non la loi mosaïque prise dans son ensemble, mais, comme le dit saint Thomas, « la partie morale de la loi mosaïque, contenant les préceptes qui appartiennent au dictamen de la raison naturelle. Car il est évident, continue le saint docteur, que les Gentils ne péchaient pas en n'observant pas la partie cérémonielle de cette loi. »

L'apôtre dit donc que les Gentils qui ne possédaient pas cette loi révélée à Moïse, pouvaient cependant faire les œuvres morales qu'elle prescrit. Mais comment pouvaient-ils connaître et observer cette loi morale? *Naturellement*, dit l'apôtre; elle était *écrite dans leur cœur*, dans leur *conscience ; ils étaient à eux-mêmes* leur *loi*. Mais ces paroles qui semblent si claires, ont besoin aujourd'hui d'explication. Qu'est-ce donc que connaître *naturellement?* et comment les connaissances dites naturelles sont-elles *écrites dans le cœur* de l'homme?

Avant l'école lamenniste, il n'y avait pas, dans toute la tradition chrétienne, deux opinions sur le sens de ces termes; et à peine aurait-on pris au sérieux celui qui eût demandé si la lumière naturelle vient de l'esprit ou de la société, si la

loi naturelle est propre à l'individu ou reçue du dehors, c'est-à-dire si elle est naturelle ou apprise. Mais les traditionalistes n'ont pas craint de braver le sens général; et ils se sont mis à dire que la loi naturelle, comme toutes les autres lois, nous est donnée par un moyen extérieur. « Il est évident, dit cette école, que par *faire naturellement une chose*, saint Paul entend la révélation naturelle, que nous admettons bien aussi, mais en notant qu'il n'y a pas d'autre révélation naturelle que celle de la parole de la mère à l'enfant, de la société à l'individu. » Et plus récemment : « Les révélations primitives constituent bien une législation positive. Ce sont ces révélations primitives, qui constituaient la religion naturelles (Adam n'aurait-il donc eu qu'une religion naturelle!) laquelle est bien écrite dans les cœurs, comme le dit saint Paul, mais écrite d'une manière naturelle, par l'enseignement du père aux enfants, et non d'une manière surnaturelle par l'enseignement direct de Dieu (l'auteur entend par là la lumière intérieure venant à l'âme directement de Dieu). Ce sont là les vraies notions, qui bientôt seront reçues de tous. »

Nous ajoutons que ces *notions* sont nouvelles, que cette interprétation est inouïe jusqu'à nos jours; et que les philosophes et les théologiens n'en ont pas eu même la pensée. Nous pourrions

donc accorder que les commentateurs n'ont point examiné *ex professo* cette question; tant ils l'ont supposée résolue pour tout le monde. Nous n'aurions pas un seul auteur à apporter, pas un seul commentaire sur ce texte de saint Paul, qu'il nous semblerait parfaitement clair par lui-même. L'apôtre ne dit-il pas que les Gentils, pouvant faire *naturellement* ce que prescrit la loi, *sont* ainsi *à eux-mêmes leur propre loi.* Or, si c'est l'homme qui est à lui-même cette loi, comment pourrait-on dire qu'elle lui vient de la société, de la tradition? Et si l'apôtre avait voulu réfuter d'avance la doctrine nouvelle, comment aurait-il fait pour s'exprimer plus formellement?

Mais nous ne sommes pas réduit, pour expliquer ce texte, à nos seuls raisonnements. « On peut dire, remarque saint Thomas, que *naturellement* ici signifie par la loi naturelle, laquelle montre aux Gentils ce qui est à faire; selon cette parole du psalmiste : Plusieurs disent : « Qui nous fera connaître le bien? Vous avez, Seigneur, imprimé sur nous la lumière de votre visage, » qui n'est autre chose que la lumière de la raison naturelle, dans laquelle se reflète l'image deDieu. »

Ces paroles du saint docteur indiquent assez une lumière naturelle, venue de Dieu non par révélation, mais par illumination intérieure; et montrent que les Gentils ont pu connaître la loi

morale par la seule lumière de la raison. On pourrait demander s'ils ont pu aussi l'accomplir, en tout ou en partie, sans une grâce surnaturelle; mais cette question, qu'examine saint Thomas, est indépendante de celle que nous avons à traiter. Il est du moins certain qu'ils ont pu la connaître et la pratiquer *sans la grâce de la foi;* et Baius a été condamné pour avoir pensé le contraire [1].

L'école traditionaliste, en persistant à dire que la loi naturelle est essentiellement révélée, contredit toutes les notions reçues jusqu'à elle, et change le sens universellement attaché aux mots. Il n'est pas un philosophe, pas un théologien, qui ne distingue la loi naturelle des lois positives; et qui n'enseigne que la première est promulguée par la raison ou la conscience, tandis que les autres sont ou révélées de Dieu, ou imposées par les hommes. « La loi naturelle, dit saint Thomas, in Math. c. XXXIII, renferme ce qu'enseigne la raison naturelle. » Nous voudrions savoir ce que pensent de cette définition les traditionalistes, et ce qu'ils font de cette distinction remarquée et maintenue dans tous les temps

[1] Inter propositiones Mich. Baii damnatas, prop. 22 : « Cum Pelagio sentiunt, qui textum apostoli ad Rom., 2 : *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*, intelligunt de Gentibus fidei gratiam non habentibus. »

entre les différentes lois, entre la loi naturelle et les lois positives, révélées ou humaines. Car, dans leur système, la loi naturelle est une loi positive, une loi révélée, aussi essentiellement que les autres. Ce n'est pas seulement un langage nouveau; c'est le renversement du langage humain et de la doctrine de tous les siècles.

Saint Thomas ajoute sur cette notion de la loi naturelle qu'avaient les Gentils : « *Ils sont à eux-mêmes leur loi*, parce qu'ils se tiennent lieu de loi, en s'instruisant eux-mêmes, en se portant eux-mêmes au bien. » N'est-ce pas dire assez clairement que l'homme était son maître à lui-même pour s'instruire de cette loi, et qu'il a pu en connaître au moins les points principaux [1], sans les recevoir de la société et de la tradition?

[1] Nous employons à dessein cette restriction. Car lorsque saint Thomas, lorsque tous les théologiens et tous les philosophes chrétiens enseignent que la loi naturelle est connue par les lumières de la raison; ils ne disent nullement que la raison dans son état actuel suffise à la connaître dans toute son étendue, dans toutes ses conséquences et toutes ses applications. Que peut-elle au juste en cette matière? C'est une toute autre question que la question présente. C'est du reste ce qu'il est impossible de bien déterminer, vu que cela dépend de mille circonstances variables. Nous nous bornons à dire avec toute la tradition que la raison peut par ses propres forces découvrir et connaître les principales vérités, les premiers préceptes de la loi naturelle; nous nous bornons à combattre ceux qui affirment de nos jours que la raison par elle seule ne peut *rien* connaître de la loi naturelle.

Nous prions que l'on veuille bien remarquer ceci, et ne pas l'oublier.

Mais voici quelque chose de plus catégorique encore et sur quoi nous appelons toute l'attention des traditionalistes. « Ensuite, continue le docteur Angélique, lorsque l'apôtre dit : « Lesquels font voir que ce que la loi prescrit est écrit dans leurs cœurs ; » il montre comment ils sont à eux-mêmes leur loi. Ce que nous pouvons entendre par comparaison avec la loi humaine, qui nous est proposée du dehors, et qu'on a coutume d'écrire, pour en assurer l'observation et en perpétuer le souvenir. Or, il y a quelque chose de semblable dans la loi naturelle. Ceux qui observent cette loi, sans avoir entendu du dehors cette loi, *qui legem observant sine exteriori auditu legis,* prouvent (comme les Gentils) qu'ils ont cette loi écrite, non avec de l'encre, mais d'abord et principalement par l'esprit du Dieu vivant, comme dit le même apôtre ; et aussi par le travail de l'homme (travail de l'individu sur lui-même), selon cette parole : « Imprime sur les tables de ton cœur les préceptes de la sagesse, Prov. III, 3. » Ces paroles nous semblent péremptoires contre l'école traditionaliste.

Nous en trouvons de tout à fait semblables dans un autre commentateur, également très-autorisé. « L'apôtre, dit Ménochius, répond que les Gentils qui n'ont pas la loi, font naturellement ce que prescrit la loi ; *naturellement*, c'est-à-dire

ayant la nature pour guide, et sans aucun enseignement extérieur, *naturâ duce, et sine doctrinâ exteriori*. C'est ainsi qu'ils sont à eux-mêmes leur loi, c'est-à-dire qu'ils ont en eux-mêmes et dans leur intérieur le dictamen de la raison naturelle, qui leur montre le bien et le mal, ce qui est à faire ou à éviter; dictamen qui est en eux à l'instar d'une loi. » Rien de plus direct contre le nouveau système.

Tous les autres commentateurs sont d'accord avec ceux-là; et nous ne croyons pas qu'il fût possible d'en citer un seul qui leur soit opposé. C'est ce qu'ils entendent, quand ils disent que la loi naturelle est en nous *lumine et vi naturæ, solius naturæ lumine et viribus;* que les Gentils ont en eux une loi *naturaliter inditam, ut pleraque opera legis naturalis perficiant naturaliter, id est, ductu, lumine et virtute naturæ;* que la loi est gravée dans leur cœur, parce que *natura agit legem in corde per conscientiæ testimonium.* Ce sont les paroles de Tirin, Emm. Sa, Cornélius à Lapide, saint Augustin. Mais comme, de leur temps, personne n'avait encore imaginé que la lumière de la raison, qui forme en nous la loi naturelle, nous vînt d'un enseignement extérieur, nous vînt de la société et de la tradition, et primitivement de la révélation divine; la plupart n'ont pas vu la nécessité, n'ont pas eu la pensée, pour

caractériser l'origine de la loi naturelle, d'exclure formellement le besoin de cet enseignement extérieur. Il croient s'être expliqués suffisamment quand ils ont dit qu'elle vient du fond de notre nature; et il était bien possible qu'aucun d'eux n'eût jamais ajouté autre chose. A nos yeux, c'était non-seulement possible, c'était probable. D'après toutes les conjectures nous pouvions y compter; et, dans ce cas, nous n'aurions pas davantage hésité sur leur véritable sentiment. Mais ce qui n'était pas probable est arrivé; ce qu'on n'aurait pas espéré s'est présenté à nous : l'homme peut connaître certaines vérités de la loi naturelle, *sine exteriori auditu legis*, nous dit le Docteur angélique. — *Naturâ duce, et sine doctrinâ exteriori*, nous dit un autre théologien.

Ceci est décisif. Le système nouveau est directement atteint, et contredit dans ses propres termes : la raison individuelle peut acquérir et connaître certaines vérités morales, sans le son d'aucune parole, sans aucun enseignement extérieur. Il n'y a rien à répondre à cela, et tous les faux-fuyants sont impossibles. Le traditionalisme est enserré dans un cercle de fer : qu'il se rende.

CHAPITRE VII

LE VERBE ET LA PAROLE, D'APRÈS L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN.

Joan. c. I, v. 1 : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* V. 4 : *In ipso vita erat, et vita erat lux hominum.* V. 9 : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Le verbe et la parole sont devenus un thème inépuisable pour certains écrivains de nos jours. Nous avons subi, sur ce sujet, depuis trente ans, bien des déclamations improvisées et des élucubrations aux prétentions sérieuses, des articles de revues et des colonnes de journaux, des brochures et des ouvrages. C'était plus qu'il n'en fallait pour embrouiller la matière, et la rendre inintelligible à la foule des esprits. Ce résultat a été en grande partie obtenu.

Parmi les dons que Dieu a faits à notre nature, le langage, la parole, est sans contredit un des plus admirables, un des plus utiles et des plus glorieux pour l'espèce humaine. On pouvait en

célébrer la grandeur et les avantages; y reconnaître la supériorité de l'homme, et la munificence de son auteur. On pouvait, en restant dans les bornes de la vérité, l'admirer comme une des plus belles œuvres du Créateur. Mais l'esprit humain a peine à se contenir dans les limites d'une appréciation légitime; et le sentiment du vrai lui-même l'emporte souvent jusqu'aux excès les plus blâmables. La majesté des cieux et la splendeur des astres, les chefs-d'œuvre de la création et les grandes forces de la nature, ont d'abord excité sa juste reconnaissance et son admiration; mais bientôt, à force de les contempler, il en a fait l'objet même de son culte et de ses adorations les plus insensées. Une langue, un idiome, est un monde de merveilles non moins admirable que tout ce monde visible. Le langage nous est donné pour nous élever à Dieu; et voilà qu'à force d'en exalter les beautés et l'excellence, on en vient de nos jours à le diviniser. Et, par une nouvelle espèce d'idolâtrie, on a osé proclamer, il y a quelques années, que « les langues sont Dieu lui-même, car il est écrit quelque part que le verbe c'est Dieu [1]. »

Les traditionalistes aujourd'hui n'affichent plus un paganisme si positivement formulé; mais ce

[1] Proposition censurée par les évêques du Midi, en 1832.

sont, dans leurs écrits, des équivoques perpétuelles et des confusions sans fin entre le Créateur et la créature, les plus propres à déconcerter un esprit chrétien. Ce sont, entre le verbe et la parole, des analogies forcées, qui vont souvent jusqu'à l'assimilation, sinon à l'identification. Ils ont trouvé, par un système d'allusions et d'insinuations habilement calculées, le moyen d'appliquer au langage humain ce qui est écrit du Verbe même de Dieu; continuant ainsi à présenter l'Ecriture sainte dans un sens inconnu à toute la tradition.

I

Nécessité de fixer le sens des mots verbe *et* parole.

Les mots sont destinés à exprimer les idées; et, en les précisant, en les caractérisant, à prévenir toute confusion et tout danger d'équivoque. Mais si, pour rendre une idée, vous négligez ou évitez d'employer le mot propre; si pour désigner un objet, vous avez recours, volontairement ou par inhabileté, à un nom qui ne peut avoir avec lui que plus ou moins de rapport, plus ou moins d'analogie, les esprits auxquels vous vous adressez ne voient point la vérité précise et complète, et n'en recevant tout au plus que quelques

rayons qui se confondent avec ceux d'objets tout différents, ils restent dans le vague et l'incertain. Votre langage est une fausse lueur qui les égare, un piége où ils tombent.

La métaphore n'est point défendue dans le style philosophique, mais à condition qu'elle soit facilement reconnue pour telle. Toute métaphore est une comparaison ; or, toute comparaison n'est vraie que sous certains rapports et par certains côtés. Si donc vous voulez exprimer une pensée par un terme figuré, il faut qu'on aperçoive aussitôt sous quel rapport ce terme lui convient, et sous quel autre il ne lui convient pas. Sans cela, au lieu d'avoir une connaissance nette et distincte, nous avons l'indécis, nous avons l'à peu près. Pour dire le Verbe divin, vous dites la parole éternelle : il y a quelque rapport entre le verbe et la parole, mais en quoi diffèrent-ils ? La parole vulgaire, vous l'appelez le verbe humain ; votre expression n'est vraie qu'à moitié, c'est un à peu près.

La littérature de notre époque est riche en à peu près, et nous avons souvent admiré cette facilité, cette souplesse avec laquelle on sait, sur tous les sujets, trouver des locutions à peu près vraies, comme elles sont à peu près fausses. Ces habitudes faciles de parler et d'écrire, c'est mollesse dans le caractère ; car la précision accuse

la vigueur. Mais c'est aussi, dans l'intelligence, défaut de netteté : quand l'idée est obscure, l'expression est nécessairement indécise.

Il ne suffit pas cependant qu'un auteur se rende compte à lui-même de ce qu'il écrit, et que dans son esprit il adapte parfaitement son expression à l'idée qu'il conçoit. Il ne suffit pas même qu'il explique et déclare au public le sens qu'il entend donner aux mots qu'il emploie. Il doit s'appliquer à les prendre lui-même dans le sens généralement adopté; en un mot, il doit s'appliquer, sous ce rapport, à parler comme tout le monde. « Il faut, dit saint Thomas, employer les mots dans le sens que le grand nombre leur donne, parce que, dans l'emploi des mots, c'est l'usage surtout que l'on doit suivre, que l'on doit étudier, pour y être fidèle : *Nominibus utendum est ut plures utuntur, quia, secundùm philosophum, usus maximè est æmulandus in significationibus nominum*[1]. » Il en est quelques-uns qui craindraient de parler comme les autres; c'est un travers particulier, et une infirmité de leur esprit. Mais il en est un plus grand nombre qui, sans affecter un parti pris contre l'usage commun, négligent du moins d'en avoir le moindre souci. De nos jours, il n'est pas rare de voir un écrivain ou

[1] De Verit., q. 4, a. 2.

une école se faire une langue à part, et à la lecture desquels on se voit trop souvent arrêté par cette observation : l'auteur n'entend point par là ce que tout le monde entend. Hé bien, nous disons que parler de la sorte c'est manquer également au public et à la vérité, c'est offenser à la fois la langue et trahir l'idée, laquelle ne peut s'accommoder d'être ainsi revêtue selon le caprice de chacun.

Ces réflexions s'appliquent de tout point à la question présente. Rien de plus ordinaire dans certaine école que de prendre arbitrairement les mots de *verbe* et de *parole*, de donner à l'un le sens de l'autre, et par cette confusion de mots de jeter la confusion dans les esprits.

Quand la théologie et la philosophie ont parlé latin, le même mot dans cette langue a servi pour désigner les deux choses bien distinctes que nous appelons *parole* et *verbe*. Nous ne doutons pas que, même alors, cette équivoque du mot *verbum* n'ait été une source de difficultés dans un grand nombre de circonstances, et que plus d'un sophiste n'ait essayé d'en abuser dans un intérêt d'opinion et de système. Mais ce qui prouve que généralement les esprits ne donnaient point dans cette équivoque, et que les diverses acceptions de ce mot étaient universellement comprises, c'est que nous les trouvons par-

faitement et clairement distinguées par les théologiens de ce temps. Ecoutons saint Thomas : « Il faut savoir, dit-il, que le mot *verbum* désigne proprement trois choses dans l'homme. On comprend plus communément et plus facilement sous ce nom la parole formée par le son de la voix, parole extérieure, qui procède de l'intérieur sous deux rapports, sous le rapport de la voix elle-même, et sous le rapport de sa valeur significative. Car la voix est le signe de la conception mentale... et une voix qui n'aurait aucune valeur significative, ne serait pas une parole. — Ce qui fait donc que la voix extérieure est appelée *verbum* ou parole, c'est qu'elle est le signe de la conception intérieure ou mentale. Par conséquent, c'est la conception intérieure ou mentale à qui, principalement et en premier lieu, appartient le nom de *verbum;* et en second lieu, la voix ou le mot, signe de la conception intérieure. En troisième lieu, la seule imagination ou pensée intérieure du mot et de la parole, est aussi appelée *verbum*, parole. Et saint Jean Damascène indique clairement ces trois acceptions, lorsqu'il dit : On appelle *verbum* un mouvement naturel de l'intellect, par lequel il est activé, voit et pense... Voilà pour la première. Ensuite, on appelle *verbum* une parole qu'on ne profère point extérieurement, mais qu'on pro-

nonce en soi-même. Voilà pour la troisième. Enfin, on appelle aussi *verbum* le mot prononcé, le mot *ange*, par exemple, pour dire un messager intelligent; et voilà pour la seconde. (Ensuite le saint docteur indique une quatrième signification, qui n'a qu'un sens figuré, et qui nous intéresse moins dans la question présente.) Mais on dit proprement le verbe en Dieu, et alors il signifie conception de l'intelligence. C'est pourquoi saint Augustin dit (De Trinit, l. 15, c. 10, n. 19) : « Quiconque peut comprendre ce qu'est dans l'homme son verbe ou sa parole, *verbum*, non-seulement avant qu'il qu'il profère aucun mot au dehors, mais encore avant qu'il ait dans la pensée l'image d'aucun mot sensible; celui-là peut dire qu'il voit uné ressemblance de ce verbe, dont il est écrit : Au commencement était le verbe [1]. »

On voit que les trois saints docteurs, et l'on peut dire tous les docteurs avec eux, distinguent nettement, sous le nom de *verbum*, considéré dans l'homme, trois choses absolument différentes : 1° la parole extérieure ou articulée; 2° la pa-

[1] 1 p., q. 34, a. 1 c. — Saint Thomas aurait pu encore citer cet autre passage de saint Augustin (*ibid.*, l. 9, c. 10, n. 15) : « Dans un sens on appelle *verbes* ou paroles, *verba*, les paroles composées de syllabes et qui demandent plus ou moins de temps pour être prononcées, soit qu'on les profère réellement, soit que seulement on les pense. Dans un autre sens, toute connaissance intellectuelle est appelée verbe mental, imprimé dans l'âme. »

role intérieure, quand on ne fait que penser au mot, et le dire intérieurement; 3° la pensée intellectuelle elle-même. Et c'est cette dernière qui est en nous l'image du verbe de Dieu. Aussi saint Augustin dit au même livre (De Trinit., c. XI, n. 20) : « Si vous voulez avoir une idée, quoique bien éloignée, du verbe de Dieu, ne considérez pas notre parole quand elle résonne à l'oreille, ni au moment où nous la proférons par le son, ni quand nous y pensons dans le silence. Car souvent, dans le silence, on pense aux mots qui peuvent se prononcer dans les diverses langues. On récite même des poëmes entiers sans que la bouche émette aucun son. Non-seulement on en répète toutes les syllabes, mais on repasse en soi-même les airs qu'on a appris, et qui, étant corporels en eux-mêmes et destinés à frapper le sens corporel de l'ouïe, se présentent alors à notre pensée en images qui n'ont rien de corporel. Mais il faut dépasser tout cela, et pénétrer jusqu'au verbe humain proprement dit, si l'on veut avoir une image telle quelle du verbe de Dieu. »

Le sens multiple du mot *verbum* était donc parfaitement compris, et ce mot unique pour désigner des choses diverses n'engendrait aucune confusion dans les esprits. Le sens qu'il devait recevoir dans une circonstance donnée était facilement saisi, et jamais les théologiens et les doc-

teurs ne confondirent la parole orale avec le verbe mental ou la pensée, ni avec le Verbe de Dieu. On a lieu d'être surpris que des écrivains de nos jours, qui connaissent la valeur d'un mot latin, et qui, de plus, avaient dans la langue française un préservatif facile contre ce genre d'erreur, aient trouvé dans ce mot *verbum* une équivoque qui leur a servi à se tromper eux-mêmes et à tromper leurs lecteurs. Le Pape, dans un acte solennel, avait rappelé cette sentence d'un Père de l'Église : *Fieri non posse ut sine Deo Deum discamus, qui per verbum docet homines scire Deum*. S. Irén. [1]. Certains écrivains ont cru y voir leur thèse, que la connaissance de Dieu ne nous vient que par l'enseignement, et ils ont traduit : *Qui par la parole apprend aux hommes à connaître Dieu* [2]. Un autre, plus récemment, ayant

[1] Encycl. de 1832.

[2] *L'Ami de la Religion*, en traduisant l'Encyclique, avait donné pour un moment dans cette méprise. Il ne tarda pas à reconnaître son erreur, et il la rectifia ainsi dans un de ses plus prochains numéros : « On nous a fait remarquer une inexactitude dans notre traduction de l'Encyclique... Nous y disons que Dieu *apprend par la parole aux hommes à connaître Dieu...* En y réfléchissant, nous avons reconnu que notre traduction ne rendait pas la pensée du Saint Père, et ne présentait qu'une idée vague et abstraite. Elle pourrait même favoriser l'opinion des nouveaux docteurs qui assignent la tradition orale de tous les peuples comme le seul moyen par lequel la révélation primitive soit transmise d'âge en âge. Il faut donc entendre ici par *verbum*, non la faculté qu'a l'homme de faire connaître ses pensées par le langage, mais la parole

lu ce passage même de saint Jean que nous examinons en ce moment : ***Erat (Verbum) lux vera*** *quæ illuminat omnem hominem*.... y a vû « une lumière non intérieure, mais extérieure ; » c'est, selon lui, ce que « dit expressément le texte, qui l'appelle *parole* et *verbe*. »

Quand il n'y avait dans la langue qu'un seul mot pour exprimer deux choses, *parole* et *verbe*, on comprend que des esprits inattentifs ou captieux aient pu y trouver quelque tentation d'équivoque et quelque prétexte de confusion. Mais aujourd'hui, et depuis longtemps, cette confusion semblait impossible dans notre langue, qui a un terme pour chacune des deux choses. Aussi les théologiens comme les philosophes, l'école comme le monde, tous entendent et maintiennent parfaitement la distinction de ces deux mots *verbe* et *parole*, et personne, que nous sachions, n'avait jusqu'ici confondu l'un avec l'autre. Mais puisque la nouvelle école va prendre dans l'Evangile et les auteurs anciens le mot latin *verbum*, et s'en autorise pour introduire une confusion dangereuse entre des choses que toute la tradition a soigneusement distinguées, nous devons rappeler et maintenir

de Dieu, le Verbe divin, engendré de toute éternité par Dieu le Père, et incarné dans le temps. Et ce qui détermine incontestablement le sens du mot *verbum*, c'est que l'Encyclique renvoie ici à saint Irénée, qui, en effet... »

cette distinction, pour nous d'autant plus facile, que notre langue la présente toute faite. Nous disons donc que, d'après la doctrine des Pères et des théologiens, il faut distinguer dans l'homme : 1° la parole extérieure formée de sons articulés; 2° une parole que l'on prononce en soi-même quand on pense à un mot et qu'on le dit intérieurement, sans rien prononcer de la bouche, parole que l'on peut appeler parole intérieure; 3° enfin, une chose totalement différente de ces deux premières, la pensée même, ou du moins cette forme de la pensée qui est seule appelée par les théologiens *verbum*, ou *verbum mentis*. C'est cette dernière seule qui, d'après tous les théologiens, est en nous l'image du Verbe de Dieu et peut nous en donner quelque idée. C'est pourquoi nous l'appellerons verbe mental de l'homme, et nous le comparerons avec le Verbe de Dieu pour connaître les rapports et les différences qui existent entre eux.

II

Le Verbe de Dieu et le verbe mental de l'homme.

Le Verbe de Dieu, le Verbe éternel, est ce qu'il y a de plus élevé et de plus sublime, de plus inaccessible à notre compréhension, et dont le mys-

tère impénétrable est proposé à notre foi. Pour en donner une idée quelconque, d'après ce que nous en apprend la révélation divine, pour en offrir au moins quelque ressemblance, les théologiens ont recours au verbe humain, image bien imparfaite, mais la moins imparfaite que nous puissions avoir du Verbe divin.

Cette expression de verbe humain, de verbe mental, désignant notre conception intellectuelle, n'est point une expression consacrée dans notre langue; mais nous avons dû nous en servir pour rendre ce que les Pères et toute la tradition appellent *verbum hominis*, *verbum mentis*, etc. Il est important de connaître leur doctrine sur le verbe mental de l'homme, pour comprendre l'application qu'ils en font au Verbe éternel de Dieu.

Voici cette doctrine :

Saint Thomas s'exprime ainsi dans son opuscule *De Differentiâ divini verbi et humani* : « Ce qu'on appelle proprement verbe intérieur n'est autre chose que ce que l'intelligence forme par son acte même... Ce qui est ainsi formé et comme exprimé par l'opération de l'intelligence est ensuite représenté par le signe extérieur de la voix... Nous pouvons en tirer deux conclusions, savoir : que le verbe est quelque chose qui procède de l'intelligence, et que ce verbe est la forme

et la ressemblance de l'objet conçu. Si celui qui conçoit est le même que l'objet conçu, alors le verbe est la forme et la ressemblance de l'intelligence même qui conçoit; mais si celui qui conçoit est autre que ce qui est conçu, alors le verbe n'est point la forme de celui qui conçoit, mais de l'objet conçu. Si donc l'intellect se conçoit lui-même, le verbe qu'il produit est la forme et la ressemblance de lui-même. Voilà pourquoi saint Augustin dit que l'âme est une image de la Trinité en ce qu'elle se conçoit elle-même, et non en ce qu'elle conçoit les autres choses. On voit donc que dans toute intelligence capable de concevoir, il faut admettre un verbe. Or, il y a trois natures intelligentes : l'homme, l'ange, et Dieu. Il y a donc un verbe humain, un verbe angélique, et un verbe divin. » Ailleurs[1], le même docteur dit encore : « Toute intelligence, dès qu'elle conçoit, produit quelque chose en elle-même, c'est-à-dire la conception de l'objet conçu. Cette conception est ensuite exprimée par la voix, et ainsi l'on dit que le verbe du cœur est représenté par le verbe de la voix. »

Saint Augustin dit également[2] : « La pensée qui est formée en nous par la chose que nous connaissons, voilà le verbe que le cœur dit; verbe

[1] 1 p. q. 27, a. 1, c.
[2] De Trinit., l. 15, n. 19.

qui n'est ni grec, ni latin, ni d'aucune autre langue. » Et plus loin : « Tout ce que l'esprit humain connaît soit par lui-même, soit par les sens du corps ou par le témoignage des hommes, il le dépose dans le trésor de la mémoire, et cette connaissance produit un verbe qui est vrai quand nous ne disons que ce que nous savons; mais un verbe antérieur à tout son, antérieur même à toute pensée du son[1]. »

Tel est le verbe de l'homme, verbe purement mental, lequel, d'après tous les théologiens, peut être comparé au Verbe de Dieu et nous en donner une notion quelconque. Mais cette comparaison même en fait voir les nombreuses et profondes différences.

Voici celles que saint Thomas a remarquées[2] : « Il faut savoir que le Verbe de Dieu, dont parle saint Jean, a trois différences avec notre verbe : la première, selon saint Augustin, est que notre verbe est *formable* avant d'être formé... Ainsi notre verbe est en puissance avant d'être en acte. Mais le verbe divin est toujours en acte; ainsi le nom de pensée divine ne convient pas rigoureusement au Verbe de Dieu. La seconde différence de notre verbe avec le Verbe divin est que le nôtre est imparfait, et que le Verbe de Dieu est très-

[1] *Ibid.*, n. 22.
[2] De Diff. verbi div. et hum.

parfait. Car nous ne pouvons exprimer par un seul verbe toutes les choses qui sont dans notre esprit; c'est pourquoi nous sommes obligés de former plusieurs verbes imparfaits, pour exprimer séparément les choses diverses qui sont dans notre connaissance. Mais en Dieu, c'est différent: comme il se conçoit lui-même et tout ce qu'il conçoit, par son essence et par un seul acte, un verbe unique exprime tout ce qui est en Dieu et dans les créatures... La troisième différence est que notre verbe n'est point une même nature avec nous, et que le Verbe divin a la même nature que Dieu, subsistant dans la nature divine; car la conception que l'intelligence forme d'un objet est dans l'intelligence, et rien de plus; mais la conception de l'âme n'est point une même chose que son opération. Ainsi le verbe que notre intellect produit n'est point de l'essence de l'âme, il lui est *accidentel*. Mais en Dieu concevoir et être est la même chose. Ainsi le verbe formé par l'intelligence divine n'est point accidentel, mais appartient à la nature de Dieu. C'est pourquoi il est nécessairement subsistant, car tout ce qui est dans la nature de Dieu est Dieu. Aussi J. Damascène dit que le Verbe de Dieu est subsistant, est un être en personne; tandis que les autres verbes, les nôtres, par exemple, ne sont que des qualités (*virtutes*) de l'âme. »

Il y a sans doute entre notre verbe mental et le Verbe divin bien d'autres différences que l'on peut voir dans les théologiens [1]; nous les omettons, pour examiner quels rapports existent entre l'un et l'autre, et quelle action exerce nécessairement le Verbe divin sur notre verbe mental ou sur notre raison.

Tout le monde sait que l'intelligence ou la raison humaine est formée en nous par cette lumière intellectuelle, *lumen intelligibile*, comme s'exprime saint Thomas, qui nous fait voir la vérité ou les objets de notre connaissance. Qu'est-ce que cette lumière? et comment faut-il l'entendre? Question difficile. Mais du moins on s'accorde à y reconnaître une action quelconque de Dieu sur notre esprit. Les philosophes chrétiens, les théologiens et les Pères de l'Eglise y voient communément une participation de la lumière divine, une illumination du Verbe de Dieu, et c'est ainsi qu'ils expliquent ce chapitre même de saint Jean. V. 4 : *In ipso (verbo) vita erat, et vita erat lux hominum.* V. 9 : *Erat (verbum) lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Mais à cette interprétation, le traditionalisme voit un danger. Les partisans de la raison, comme

[1] Vid. s. Thom., *ibid.*, et 1 p., q. 37, a. 1 ad 2; q. 93, a. 7. S. Aug., De Trinit., l. 15. n. 21 à 25.

il dit, lui sont particulièrement suspects, et il craint toujours qu'ils ne la divinisent. Ainsi dans cette lumière divine éclairant l'âme, dans toute communication immédiate de Dieu avec l'âme, sans l'intermédiaire de la parole, il découvre le rationalisme pur, le panthéisme, ou au moins une incarnation du Verbe [1]. « Dès que l'on admet, dit-il, que l'homme n'a qu'à descendre en lui-même pour y trouver sans secours extérieur, sans règle extérieure, la vérité; dès que l'on admet que par un développement spontané et nécessaire, la vérité naît en lui, se fait en lui, il doit arriver un moment où l'homme se reconnaîtra et s'adorera comme verbe, comme parole de Dieu, et quand il proférera cette nouvelle parole, quelque étrange qu'elle puisse être, rien ne pourra lui être opposé de logique pour le réfuter. Car que peut-on objecter à Dieu qui est censé parler sans témoin à sa créature? » — « La vérité, dit un autre, n'est pas en lui (l'homme), car il n'est pas Dieu... Son âme n'a pas en elle l'objet de sa connaissance, qui est la vérité, c'est-à-dire Dieu. S'il en était autrement, l'homme posséderait donc Dieu, il verrait Dieu... Si l'homme voyait ainsi la

[1] Nous demandons pardon à nos lecteurs de la longueur des citations qui suivent; mais elles montreront quelle répulsion certains écrivains professent pour les lumières intérieures de la raison, pour toute lumière directement donnée de Dieu à l'âme.

vérité à découvert, il n'y aurait plus en lui place pour l'erreur; il serait dans l'état de béatitude, qui n'est autre que l'intuition de la vérité par essence... L'opinion contraire à celle que j'émets a donné naissance à toutes les sectes de mystiques, depuis les gnostiques jusqu'aux illuminés de nos jours, qui tous ont prétendu être en communication avec la Divinité... C'est dans le langage que l'homme peut aller puiser la vérité, objet de sa connaissance. » — « Poser une loi (naturelle) qui soit dans l'homme même, c'est rendre l'homme la mesure des choses, c'est-à-dire Dieu. » — Voici comment quelqu'un fait raisonner les *mystiques,* pour confondre un rationaliste : « Vous nous reprochez de vouloir entrer en communication directe et immédiate avec Dieu; mais vous-même, que faites-vous autre chose? Vous vous vantez de découvrir les vérités universelles et nécessaires de l'ordre intellectuel et moral; mais ces vérités, ce sont Dieu même; comment en prenez-vous possession, si vous ne vous mettez pas en communication avec Dieu?... Faites attention, nous cherchons comment l'homme reçoit la vérité; nous le supposons, l'un et l'autre, seul, sans le secours de la parole et de la tradition. S'il n'a pas fait la vérité, ainsi que vous l'avouez, il faut nécessairement que quelqu'un la lui communique. Or, puisque

l'homme est seul, ce quelqu'un ne peut être que Dieu. De là, il suit que la communication directe et immédiate avec Dieu est nécessaire; de là il suit que le mysticisme est une voie naturelle de connaître pour la raison humaine. » Et il reprend en son propre nom : « Nous ne savons ce que (l'on) pourrait répondre à ce raisonnement, car il nous paraît impossible de trouver une autre voie, à moins d'avoir recours à la communication indirecte et médiate de la société et de la parole... Je le demande à tout le monde, comment l'homme peut-il concevoir nécessairement Dieu, aller à lui sans aucun circuit de raisonnement, par sa portée naturelle, par une vertu qui lui est propre, si ce n'est par une communication directe et immédiate avec la Divinité? Puisque l'homme n'a besoin d'aucune créature ou moyen extérieur, à moins qu'il ne fasse ou ne crée ou n'engendre la vérité, comme le Père enfante le Verbe, il faut que ce soit Dieu qui la lui communique; pas d'autre voie, pas d'autre moyen, et nous voilà en plein mysticisme, et même messianisme. Car ayez la bonté de réfléchir... De quel droit limitez-vous ainsi la puissance de la raison? Vous la mettez en possession directe de l'invisible, de l'infini, du parfait; et vous ne voulez-pas qu'elle nous parle, nous prophétise, nous instruise sur cet invisible, nous explique cet infini, nous fasse jouir de ce

parfait... Impossible, impossible de sortir de cette conséquence ; impossible de faire concevoir naturellement à l'homme l'invisible, et puis de l'empêcher d'enfanter cet invisible. L'enfantement suit la conception naturellement... Nous demandons encore à tout le monde, cette raison spontanée, cette intuition pure et immédiate de la vérité, qu'est-elle autre chose que cette communication directe qui constitue le mysticisme?... Vous oubliez de dire comment, par quel secours, par quels degrés la raison s'élève aux idées universelles, ou plutôt vous supposez qu'elle s'y élève d'une manière spontanée par une intuition interne et immédiate, et dès lors vous voilà retombé dans les difficultés et les absurdités du mysticisme que vous combattez... Si la raison conçoit la vérité spontanément, par une intuition directe et immédiate, voilà la communication divine ; et cette communication, cette intuition, vous n'avez aucun droit de la limiter et de la restreindre, elle peut et doit aller jusqu'au mysticisme, jusqu'au messianisme, jusqu'à la prophétie. » — « La raison seule, isolée, n'est rien qu'une simple puissance, douée d'activité néanmoins, mais d'une activité qui pour se mouvoir, s'exercer, a indispensablement besoin de la parole, seul moyen qui puisse la mettre en rapport avec la raison divine, son type et son modèle. » —

« N. se jette en plein dans toutes les erreurs de cette philosophie humanitaire et panthéiste... On le voit, (il) est dans cette erreur répandue dans les écoles philosophiques, que Dieu parle à l'homme de deux manières, par sa parole extérieure que nous appelons révélation, et par sa parole intérieure qu'il appelle conscience. A la bonne heure. Mais n'est-ce pas retomber dans la révélation directe et immédiate?.. Si chacun de nous a la voix de Dieu en lui, qu'est-il besoin d'écouter la voix de Dieu hors de nous? » — « Ainsi, Dieu parle intérieurement et naturellement par son Verbe à chaque individu... Nous demandons comment un auteur catholique peut émettre un semblable principe? N'est-ce pas ce que M. Cousin a si clairement au moins exprimé en ces termes : la raison humaine est une incarnation du verbe... Qui oserait blâmer un homme à qui le Verbe parle directement, intérieurement et naturellement, de ne pas écouter la voix extérieure de quelques hommes qui lui disent que d'autres hommes ont assuré que Dieu avait parlé extérieurement?... Quand vous venez établir deux religions, c'est-à-dire deux voix de Dieu, l'une parlant intérieurement, naturellement par le Verbe, c'est-à-dire par le moyen le plus directement divin, seulement et uniquement divin; et que d'autre part, vous établissez une autre reli-

gion, c'est-à-dire une autre voix extérieure, indirecte, humaine, que nous ne pouvons connaître que par les hommes ; qui hésiterait à préférer la voix divine directe à la voix humaine? C'est seulement préférer le Verbe-Dieu à l'homme-néant.» — « Le protestantisme n'est que l'application du principe de la révélation directe et immédiate faite par Dieu à l'homme..... La philosophie est toute résumée dans ce mot de Rousseau : Dieu n'a-t-il pas tout dit à ma conscience et à ma raison? et dans celui-ci de Cousin : La raison est une incarnation du Verbe. Or, qui avait posé ces principes, avant les protestants? C'étaient les philosophes de l'école, ceux qui avaient séparé la philosophie de la théologie, c'est-à-dire de la révélation extérieure. » — « Nous tenons à constater les applications journalières que nous voyons faire du funeste principe philosophique, qu'il existe une communication naturelle, directe, immédiate, intérieure, entre Dieu et la raison humaine. Cette communication porte en soi la divinité de l'homme. » Si quelqu'un cependant s'adresse à la nouvelle école et lui demande la permission de croire au moins avec saint Bonaventure « à la présence du Verbe divin dans notre âme, à son union non substantielle, mais objective, avec l'âme, sans pour cela encourir la note de panthéisme ; elle lui répond avec magnani-

mité : « Oui, en vous accordant cette distinction d'*objective,* ce ne serait pas le panthéisme, mais ce serait le rationalisme pur, l'incarnation du Verbe... Notons que l'incarnation ne suppose pas l'identification, l'unité substantielle, mais seulement la présence, la descente du Verbe dans la chair (laquelle peut être sans union hypostatique). Si le Verbe ou la lumière émanée est dans l'âme, toujours et nécessairement depuis la naissance (ou seulement depuis l'âge de raison), comment dire que ce Verbe n'est pas incarné en l'homme? il y est incarné de même que l'âme. »

Eh bien, il s'agit de savoir si la nouvelle école accusera de rationalisme, de panthéisme, ou au moins de croyance à une incarnation du Verbe dans l'âme humaine, tous ceux qui, fondés sur les paroles de saint Jean rapportées plus haut, enseignent que le Verbe est présent à l'âme et à la raison par une action divine, par une illumination intérieure.

Nous le savons, plusieurs commentateurs croient que ce passage s'entend, non de la lumière intellectuelle et de la formation de la raison dans l'homme, mais de la lumière surnaturelle et de la sanctification de l'âme. Mais nous savons aussi qu'un grand nombre de Saints Pères et d'interprètes y voient une intervention naturelle de Dieu dans l'âme humaine pour y



former la raison; une communication naturelle du Verbe divin à la raison individuelle. Ils pensent qu'il s'agit dans ce passage du Verbe éternel, comme étant cette lumière intérieure qui éclaire tout homme venant en ce monde, et dans laquelle nous voyons la vérité. Or, ces docteurs et ces interprètes, que nous sachions, n'ont jamais été accusés de donner par là dans le rationalisme, dans le panthéisme, ou dans la croyance à une incarnation universelle. Ils ne s'en sont jamais doutés eux-mêmes.

Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem... Cornelius à Lapide entend ces paroles de la lumière de la grâce; « cependant, ajoute-t-il, saint Cyrille les explique de la lumière naturelle de la raison. Car Dieu a donné à chaque homme la lumière de la raison, pour discerner le bien et le mal, ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter. » Et le même Père ajoute ces paroles significatives · « Il éclaire, non en enseignant, comme font les anges et les hommes, mais en créant, comme Dieu; c'est-à-dire qu'il met en chacun de nous des semences de sagesse et des principes d'intelligence [1]. »

Et vita erat lux hominum... Voici le commentaire de Jansen : « La vie, ou le verbe, est ap-

[1] Dans Jansen.

pelée ici lumière des hommes, pour montrer qu'il ne s'agit pas de la lumière sensible, commune aux hommes et aux animaux, mais de la lumière spirituelle qui est propre à l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'être intelligent. Elle est appelée lumière des hommes, plutôt que des anges, parce qu'il s'agit de nous la montrer par les choses qui nous sont connues. Néanmoins, si elle est la lumière des hommes, à plus forte raison est-elle la lumière des anges. Car si l'homme, la dernière des créatures raisonnables, est illuminé par le Verbe, si la lumière suprême éclaire les intelligences du dernier degré, beaucoup plus éclaire-t-elle les intelligences supérieures, qui tiennent le milieu. Il n'est pas dit, lumière des Juifs, ni lumière des justes, mais lumière des hommes, c'est-à-dire de tous les hommes; pour nous faire comprendre que la vie est appelée lumière non parce qu'elle a éclairé une partie des hommes par la loi mosaïque ou par l'inspiration de la grâce, mais parce qu'elle éclaire par la lumière naturelle de la raison, infuse à tous les hommes. Car on appelle la lumière de quelqu'un, ce qui l'éclaire; c'est ainsi que le Verbe est appelé la lumière des hommes, parce qu'il les éclaire. »

Mais bornons-nous à saint Thomas, se bornant lui-même à rapporter les autorités antérieures à

lui. « Théophylacte, dit-il, fait cette remarque : L'évangéliste avait dit que *la vie est en lui*; à présent il montre que cette lumière est spirituelle, lumière de tous les êtres raisonnables. C'est pour cela qu'il ajoute : *Et la vie était la lumière des hommes;* comme s'il disait : ce n'est pas une lumière sensible, mais une lumière intellectuelle, illuminant l'âme elle-même. — Saint Augustin dit (Tract. 1. Sup. Joann) : Cette vie éclaire les hommes; elle n'éclaire pas les animaux, parce qu'ils n'ont pas d'âme raisonnable, qui puisse voir la sagesse. Mais l'homme fait à l'image de Dieu, a un esprit raisonnable, qui peut recevoir la sagesse. — Origène s'exprime ainsi dans son deuxième Traité sur saint Jean : « Quelques-uns demandent pourquoi ce n'est pas le Verbe qui est appelé lumière des hommes, mais la vie qui est dans le Verbe. Nous répondons : C'est que la vie dont il est question n'est point cette vie commune aux êtres raisonnables et irraisonnables, mais celle qui est donnée au verbe formé en nous par une participation au Verbe suprême, pour discerner la vie apparente de la vraie vie, et pour désirer la vie véritable. — Théophylacte : L'intelligence que nous avons reçue, qui sert à nous diriger, et qu'on appelle raison naturelle, voilà la lumière que Dieu a donnée aux hommes. — Bède enseigne que le Verbe *illumine tout*

homme, soit par l'esprit naturel, soit par la sagesse divine; en effet, comme personne ne tient de soi-même l'être, personne aussi ne peut être sage de soi-même [1]. »

Nous pensons qu'après cela, et appuyé sur de telles autorités, on peut croire à une action intérieure de Dieu sur la raison de l'homme, à une communication du Verbe, à une illumination divine, etc., sans craindre les trop faciles accusations de rationalisme et de panthéisme. Si les docteurs modernes continuent encore à repousser ce genre d'action exercée par le Verbe sur l'âme humaine, qu'ils sachent du moins qu'en cela ils s'éloignent de toute la tradition [2].

Le paragraphe suivant montrera mieux encore qu'il s'agit dans ce passage de saint Jean d'une illumination purement intérieure, d'une communication immédiate du Verbe, sans l'intermédiaire d'une parole sensible ou d'aucun moyen extérieur.

III

Le Verbe de Dieu et la parole de Dieu.

Certains écrivains, on devine assez dans quel

[1] S. Thom. in Joann.

[2] La diversité d'opinions, dans les écoles catholiques, sur

but, confondent à plaisir ces deux choses, Verbe de Dieu et parole de Dieu ; volontiers ils donnent à l'un le nom de l'autre, appelant le Verbe, par exemple, la parole ou la parole éternelle. « Dès que Dieu connaît, comme père, dit l'un d'eux, il engendre au même moment et de toute éternité son fils. Or, qu'est-ce que ce fils? C'est son verbe, la parole éternelle. Il y a donc en Dieu un rapport nécessaire entre sa connaissance et sa parole. » Nous ne savons quel rapport ni quelle différence le traditionaliste prétend mettre entre la connaissance de Dieu, qui est la connaissance du père et du fils, et le verbe ou parole de Dieu.

l'origine des idées, n'a jamais nui à cette unanimité de sentiments sur la nature de la lumière intellectuelle et sa source divine. Saint Thomas, qui enseigne que nos premières connaissances sont les idées particulières fournies par la sensation et les objets sensibles, s'exprime ainsi (*De Mag.*, a. 1.) sur la lumière même qui nous manifeste la vérité et surtout les vérités générales ou de principe : « La certitude de la science vient tout entière de la certitude des principes, car les conclusions se connaissent avec certitude, quand on les ramène aux principes. Par conséquent, si nous acquérons quelque science certaine c'est par cette lumière de la raison que Dieu a mise intérieurement en nous, et par laquelle Dieu parle en nous.... Quand on dit qu'il n'y a que Dieu qui puisse donner à l'esprit sa forme, on veut parler de sa forme dernière, sans laquelle il n'est pas formé, à proprement parler, quelque autre forme qu'il ait reçue sans elle. Or, cette forme essentielle est celle qui l'établit en rapport avec le Verbe et fait qu'il s'attache à lui. C'est elle seule qui est la forme de toute nature raisonnable, comme le montre saint Augustin.... La certitude de la science, comme nous l'avons dit, nous vient de Dieu seul qui a mis en nous la lumière de la raison.... »

Mais on conçoit facilement dans la nouvelle école cette tendance à laisser croire qu'il y a en Dieu, outre l'acte pur de son intelligence, quelque autre chose qu'on n'explique pas, mais qui ressemblerait assez à la parole du langage ordinaire. Plus d'un lecteur, dans le vague d'idées où nous vivons aujourd'hui, pourra en emporter cette persuasion confuse qu'en Dieu aussi il y a une parole; que telle est l'importance de la parole, qu'elle est la condition suprême de toute intelligence, humaine ou divine. — Dieu se parle à lui-même de toute éternité, et sans la parole son intelligence ne serait pas. On peut tirer de là des conséquences merveilleuses pour l'intelligence humaine. On écoute donc dans le silence et le respect cette parole divine, cette voix résonnant dans les profondeurs de l'éternité; on reste en extase devant cette céleste harmonie, et l'on y adore la loi nécessaire du monde des intelligences. On sait tout ce que peut l'imagination, même sur certains hommes qui se croient philosophes. Mais en ce moment il ne s'agit pas de poésie, il s'agit de raisonner.

Tous les Saints Pères, tous les théologiens catholiques entendent par le Verbe éternel de Dieu l'acte même, l'acte substantiel de la conception et de l'intelligence divine. « Ce qu'on appelle

verbe en Dieu, dit l'Ange de l'école, signifie proprement la conception de l'intellect divin, *dicitur autem propriè verbum in Deo, secundum quod verbum* significat conceptum intellectûs [1]. » C'est pour cela que les théologiens l'appellent quelquefois la raison de Dieu, traduisant ainsi le λογος des Grecs. « Avant tous les temps, dit Tertullien, il n'était pas seul, puisqu'il avait avec lui sa raison, qu'il possédait en lui-même... c'est elle que les Grecs appellent λογος, mot qui nous sert aussi à nommer la parole [2]. » Il est de fait que jamais aucun théologien ni aucun docteur catholique n'a vu en Dieu, et il serait puéril d'y chercher une voix, des sons articulés, ou une parole dans le sens vulgaire de ce mot.

C'est pour cela même, croyons-nous, qu'il est plus à propos, surtout de nos jours, de s'en tenir au mot *verbe*, et de l'employer plutôt que celui de *parole éternelle*. Sans doute à d'autres époques, les théologiens ont pu quelquefois lui donner ce dernier nom; mais alors on comprenait parfaitement ce qu'il fallait entendre par là, et ces théologiens d'ailleurs avaient soin de l'expliquer. C'est ainsi que Tertullien ayant appelé le Verbe tantôt raison ou *ratio*, tantôt parole ou *sermo*, a soin d'ajouter : « Quelle que soit la substance de cette parole, je la dis une personne, et

[1] 1 q. 34, a. 1. c.
[2] Adv. Prax., n. 5.

lui donne le nom de fils[1]. » — « Λογος, dit Cornelius à Lapide, peut se traduire par *parole*, *sermo*, mais mieux par *verbe;* verbe mental, non oral. » — « Il est constant, dit un autre savant interprète[2], que si pour traduire le λογος de saint Jean, on peut dire *parole*, il est plus juste de dire *verbe ;* premièrement, parce que le verbe divin est ainsi appelé du nom de notre conception mentale, qui est son image; or, notre conception, à cause de sa simplicité, doit être appelée verbe mental plutôt que parole intérieure. »

Du reste qu'il soit absurde de prendre le Verbe éternel pour une parole, dans le sens ordinaire de ce mot, tout le monde peut le voir. Mais voici comment le docteur saint Hilaire le démontre d'une manière aussi spirituelle que solide : « On dira peut-être : le verbe ou parole est un son de la voix, le signe d'un objet, l'expression d'une pensée ; or, il est dit du Verbe qu'il était au commencement, c'est-à-dire éternel. Comment peut-on appeler éternelle une chose qui n'est ni avant ni après un temps donné, dont je ne sais même si on peut dire qu'elle est dans aucun temps? En effet, la parole dans celui qui parle, n'est pas avant qu'il parle ; et quand il a parlé, elle n'est plus. Et pendant son discours même, quand il est à la fin, les paroles qu'il a dites au commen-

[1] **Adv. Prax, n. 7.**
[2] **Jansen.**

cement ne sont déjà plus... Si un lecteur stupide a pu entendre dans ce sens ce passage de saint Jean : *In principio erat Verbum*, que dira-t-il de celui-ci : *Et Verbum erat apud Deum?* Supposerez-vous en Dieu une expression orale de sa pensée intérieure?... Apprenez donc la nature de ce verbe, apprenez son nom : l'Evangile dit, *et Deus erat Verbum*. Ici plus de son de la voix, plus d'expresion orale de la pensée; ici le verbe est une chose, et non un son; une nature et non une parole; Dieu, et non un vain bruit [1]. »

Le Verbe de Dieu, ce n'est donc aucunement Dieu se parlant à lui-même, comme un homme qui se parlerait à lui seul. Mais le Verbe de Dieu, est-ce Dieu parlant aux hommes, ou parlant pour les hommes?

Dieu a bien des fois parlé aux hommes et pour les hommes; il a parlé par les Prophètes, dit l'apôtre, en beaucoup de circonstances et en beaucoup de manières; il nous a parlé surtout par son fils Jésus-Christ [2]. Les chrétiens connaissent et adorent la parole de Dieu, écrite ou non écrite. Mais cette parole extérieure et sensible, est-ce là le Verbe divin?

Un rationaliste de nos jours attribue à Tertullien cette étrange doctrine : « Le Verbe n'est pas la raison même de Dieu; il en est, comme l'in-

[1] Apud s. Thom. in Joann.
[2] Hæbr., I, 1, 2.

dique le mot, l'expression, la production extérieure. Dieu en soi est le Dieu caché, inaccessible; il s'est révélé aux hommes dans la personne du Verbe. Cette révélation n'est pas adéquate à la nature même de Dieu [1].» Nous n'avons pas besoin de rappeler que Tertullien enseigne formellement le contraire, et qu'il est sur ce point d'accord avec toute la tradition. Mais voici les traditionalistes qui nous semblent se rapprocher de la doctrine si faussement imputée à Tertullien : « S'il nous est légitime de parler du λογος ou verbe, dit l'un d'eux, c'est parce que saint Jean l'a consacré. » Or, ajoute-t-il sans hésitation, « le λογος pour nous, est la parole de Dieu vivante, conservée dans l'Eglise, c'est le Seigneur Jésus. »

A cette interprétation qui, nous voulons le croire, n'a point été réfléchie, nous ne ferons qu'opposer quelques témoignages de la tradition. Voici comment s'exprime saint Jean Chrysostôme [2] : « L'évangéliste ne l'appelle point simplement verbe, mais le verbe, en y joignant l'article, pour le distinguer des autres paroles; car l'Ecriture sainte a coutume d'appeler paroles de Dieu ses lois et ses préceptes. Mais le verbe dont il s'agit est une substance, une hypostase, un être procédant du Père par une génération qui n'a rien de passif. » Cette seule distinction, indiquée

[1] M. Vacherot (Hist. crit. de l'école d'Alex.).
[2] Apud s. Thom. in Joann.

par le saint docteur, nous semble aussi décisive que lumineuse : il n'y a qu'un Verbe de Dieu, et il y a plusieurs paroles de Dieu.

Saint Augustin n'est pas moins admirable : « Quiconque, dit-il, veut avoir une idée du Verbe de Dieu, et désire en avoir une image, quelque imparfaite qu'elle soit, ne doit point considérer notre parole quand elle résonne à l'oreille, ni quand elle est proférée par la bouche, ni quand on se la représente dans la pensée sans rien prononcer au dehors... Mais il doit pénétrer au delà, et parvenir à ce verbe humain dans lequel nous trouvons une image qui peut nous faire connaître d'une manière quelconque et *en énigme* le verbe de Dieu; non ce verbe ou cette parole de Dieu dont il est écrit : La parole de Dieu croissait et se multipliait, Act., VI, 7; et encore : La foi vient par l'ouïe, et l'audition par la prédication de la parole de Dieu, Rom., X, 17; et mille autres passages de l'Ecriture sainte sur cette parole de Dieu, qui, par le son et par les mots des diverses langues, se trouve dans le cœur et dans la bouche des hommes. Elle est appelée parole de Dieu parce qu'elle renferme une doctrine divine, et non une doctrine humaine. Mais il s'agit maintenant de ce Verbe de Dieu que nous cherchons à connaître, au moins imparfaitement, par son image qui est en nous. C'est ce Verbe dont il est dit : *Deus erat Verbum... omnia per ipsum facta*

sunt ; dont il est dit encore : *Verbum caro factum est;* et ailleurs : *Fons sapientiæ verbum Dei in excellis*, Eccli., 1, 5[1]. »

On ne pouvait préciser plus nettement la distinction entre le Verbe de Dieu et la parole de Dieu, ni établir plus fortement contre la nouvelle école, que le λογος de saint Jean n'est point la parole de Dieu vivante, conservée dans l'Eglise. Ce que conserve l'Eglise, c'est le dépôt des révélations divines.

Le Verbe de Dieu et la parole de Dieu sont deux choses que l'orthodoxie ne permet pas de confondre. Mais si le Verbe n'est pas une parole, il peut produire des paroles. Nous avons dit que le Verbe éclaire immédiatement l'âme humaine par une infusion de la lumière intelligible ou rationnelle, comme s'expriment les théologiens; mais il peut aussi instruire, éclairer l'homme par la parole, par un enseignement extérieur destiné à être transmis et conservé traditionnellement pour instruire les hommes. Et en effet, le Verbe éternel, Dieu, a souvent parlé de la sorte dans la suite des temps. Or, quand il est dit dans saint Jean que le Verbe possédait la vie qui est la lumière des hommes, qu'il y avait une vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, etc., s'agit-il du Verbe éclairant les hommes par une illumination purement intérieure, ou du Verbe instruisant les

[1] De Trinit., l. 15, c. 11, n. 20.

hommes par une parole et un enseignement extérieur?

On s'imagine bien que les traditionalistes ne balancent pas un instant. Voici ce qu'ils répondent, et voici le dogme fondamental de leur école : « C'est en écoutant ce Verbe divin avant qu'il se fût fait homme, c'est en s'appuyant sur cette révélation primitive du Verbe, conservée dans le monde par le Verbe, que la raison humaine marcha dès l'origine du monde... C'est ce que l'apôtre saint Jean a voulu dire par ces paroles : Le Verbe éternel est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, *lux vera quæ illuminat omnem hominem...* Et c'est la lumière de cette révélation, de cette instruction primitive donnée par lui au premier homme, qui, du premier homme, par la tradition et le langage, s'est répandue dans tout le monde, comme par la génération s'est répandue dans tout le monde la vie matérielle; c'est cette instruction première qui est toujours restée debout, que les ténèbres de l'idolâtrie et du paganisme ont pu obscurcir, mais n'ont jamais pu effacer, *lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt.* »—« Voilà, dit un autre, la théorie de l'origine des idées par le langage... C'est d'une manière semblable, c'est-à-dire extérieure, qu'a dû se faire la première révélation, celle que nous appelons la révélation primitive. Elle est encore primitive pour cha-

que homme qui vient en ce monde; telle elle a été pour chacun de ceux qui y sont venus, telle elle a été pour Adam. C'est là proprement la vraie lumière pour tout homme qui vient en ce monde; lumière non intérieure, mais extérieure, comme le dit expressément le texte, qui l'appelle *parole* et *verbe.* » — « Sa raison (de l'homme) n'est raison, ajoute un troisième, qu'à la condition de s'être préalablement soumise aux influences d'une primitive révélation transmise par le langage... Oui, le langage ou véhicule nécessaire de la lumière, cette lumière de l'intelligence qui l'éclaire et l'enflamme, le verbe ou la parole, dons faits à l'homme dès le principe des choses, est cette première révélation sans laquelle sa raison fût restée dans l'obscurité la plus profonde : *Verbum erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sans lui la raison ne serait pas raison, n'existerait pas. » Ailleurs on dit, non sans quelque humeur : « Nous avons souvent signalé cette fausse application faite par le rationalisme de cette parole de saint Jean (*lux vera quæ illuminat omnem hominem*); il suffira de faire remarquer que cette lumière dont parle saint Jean est le Verbe *fait chair*, et non *la raison.* » Nous ferons remarquer à notre tour qu'il peut être question à la fois et du Verbe fait chair et de la raison. Jésus-Christ étant à la fois *Verbe* de toute éternité et *chair*

dans le temps, Dieu et homme, a pu, comme Dieu et comme Verbe, avant, comme après l'incarnation, être la lumière de la raison humaine. Mais il reste à savoir s'il l'a éclairée, formée par une illumination interne ou par un enseignement extérieur. Et nous avons toujours à examiner le sens du passage en lui-même.

De quelle espèce de lumière, de quel mode d'enseignement divin est-il question aux v. 4 et 9 : *Vita erat lux hominum... Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem?*

Nous avons déjà remarqué que les commentateurs ne sont point aussi unanimes qu'on pourrait le croire sur la signification de cette lumière produite par le Verbe. Le grand nombre, croyons-nous, des plus anciens, et le grand nombre des Pères de l'Eglise l'entendent de la lumière naturelle de la raison. Plusieurs, surtout parmi les plus modernes, et quelques-uns des Saints Pères, l'expliquent de la lumière surnaturelle de la foi et de la grâce. Mais cette diversité de sentiments ne touche point à la question présente, et n'a rien qui doive réjouir les traditionalistes.

En effet, ceux qui l'entendent de la lumière naturelle de la raison, y voient tous une illumination immédiate de Dieu, sans aucune parole ou enseignement extérieur. Ils pensent tous, comme saint Cyrille, que le Verbe divin éclaire l'homme, non en l'enseignant ou en lui parlant,

comme ferait un ange ou un homme; mais qu'il agit en Dieu, et directement par lui-même, en formant la nature humaine. « En admettant cette interprétation d'une lumière naturelle, dit un commentateur grave [1], on voit pourquoi l'évangéliste ajoute, *venant en ce monde*, pour indiquer par là à quel moment cette lumière commence à éclairer l'homme, c'est-à-dire à sa naissance en ce monde. »

Ceux qui l'entendent d'une lumière surnaturelle, l'appellent alors lumière de grâce. « Car, dit saint Jean Chrysostôme, la grâce est offerte à tous [2]. » Mais la grâce se communique à l'homme tantôt par des moyens extérieurs, tantôt d'une manière purement intérieure, et par une action immédiate de Dieu. La lumière de la foi peut elle-même être produite dans l'âme sans parole extérieure ni aucun moyen sensible.

Si donc on veut donner une idée complète des diverses manières dont le Verbe divin éclaire l'esprit de l'homme, il faut dire qu'il l'éclaire de lumières naturelles et de lumières surnaturelles, qu'il l'éclaire par la parole et sans la parole, intérieurement et extérieurement. Il faut admettre ce que dit un commentateur sur ce passage de saint Jean : « La lumière du Verbe éclaire l'homme par la lumière de la raison, par la voix des créa-

[1] Jansen.
[2] Thom. 7, in Joann.

tures, publiant toutes qu'il est leur auteur; par la loi naturelle, écrite dans l'âme; par la loi nouvelle, par les Ecritures, par les docteurs et les prédicateurs, par les saintes inspirations [1]. »

IV

Le Verbe divin et la parole humaine [2].

Quoique le Verbe divin n'ait rien de corporel ni de sensible, et que pour en avoir une image un peu ressemblante, on ne doive la chercher, d'après toute la tradition, que dans la pensée même et l'acte intime de notre esprit [3]; cependant les Saints Pères ont remarqué quelques analogies, quelques ressemblances éloignées, entre le Verbe éternel de Dieu et notre parole extérieure. « On peut dire, selon saint Basile, que même notre parole extérieure offre une certaine ressemblance avec le Verbe divin. Car notre parole exprime et rend toute notre pensée intérieure, puisqu'elle profère au dehors ce que notre

[1] Cornelius à Lapide.

[2] Les rapports entre notre verbe mental et notre parole nous demanderont à eux seuls un ouvrage entier.

[3] Dicendum quod Verbum in divinis non accipitur secundùm similitudinem verbi vocalis, quia sic tantùm metaphoricè diceretur; sed secundùm similitudinem verbi mentalis. — D. Thom., 1. q. 36, a. 2 ad 5.

esprit pense au dedans. Notre cœur est comme une fontaine, et notre parole est comme l'eau qui en découle[1]. » La parole reproduit la pensée, en est l'expression et pour ainsi dire l'image, comme le Verbe est l'image parfaite, substantielle de la connaissance du Père. Voilà entre le Verbe et notre parole un rapport qu'on peut admettre.

Le génie de saint Augustin a su découvrir d'autres analogies, mais que lui-même juge bien faibles et bien peu rigoureuses. « Voilà, dit-il, que je parle du Verbe, et peut-être lui trouverai-je, dans la parole humaine, quelque ressemblance, mais bien imparfaite, mais bien éloignée, et qui d'aucun point ne peut fonder une comparaison. Je ne laisserai pas de vous l'indiquer. Eh bien donc, la parole que je dis, est d'abord en moi ; de moi elle va à vous, sans me quitter. Vous avez commencé d'avoir en vous ce qui n'était pas en vous ; et ce qui est allé à vous est resté en moi. Comme ma parole a été frapper vos sens sans s'éloigner de mon esprit, ainsi le Verbe s'est rendu sensible, sans s'éloigner de son Père. Mon verbe était en moi, et il s'est montré dans le son de ma voix ; le Verbe de Dieu était dans son Père, et il s'est montré dans la chair [2]... Considérez encore ma parole. Je vous ai dit que le Verbe de

[1] Apud s. Thom. in Joann.
[2] Serm. 119, in Joann.

Dieu est partout et tout entier à la fois. Je vous parle en ce moment; tous participent à la parole que je prononce. Or, pour y participer tous, est-ce que vous vous êtes partagé ce que je dis? Si au lieu de vous distribuer le pain spirituel, je vous donnais des pains matériels, vous partageriez entre vous ces pains reçus de moi. Chacun de vous ne pourrait avoir tous ces pains; ou si quelqu'un les avait tous, les autres n'auraient rien. Je vous parle, et vous participez tous à ma parole. Que dis-je? tous la reçoivent tout entière; chacun reçoit ce que tous reçoivent. O merveille de ma parole! qu'est-ce donc que le Verbe de Dieu [1]? » On voit que le saint docteur ne donne point ces comparaisons comme rigoureuses, ni tous ces rapprochements comme bien significatifs. Ce qui le frappe davantage, ce sont les différences qu'il aperçoit. « En effet, dit-il au même endroit, si nous ne pouvons comprendre ce qu'est notre parole, que sera-ce de la parole éternelle ou du Verbe. Je vous parle, et vous m'écoutez; si quelqu'un sort, et qu'on lui demande sur la place publique ce qu'on fait ici, il répondra : C'est un évêque qui parle. Oui, je vous parle; mais quelle parole que la mienne, et quelle parole que le Verbe dont je vous parle! une parole mortelle, et un Verbe immortel; une parole qui change, et

[1] Serm. 120.

un Verbe qui ne change point; une parole qui passe et un Verbe qui demeure éternellement[1]... Toutes nos paroles ne sont qu'un son qui passe; mais qui comprendra le Verbe qui ne passe point[2]? »

Saint Grégoire de Nysse dit à peu près la même chose : « Autant il y a de distance de nature à nature, je veux dire de la nature divine à la nature humaine, autant il y en a entre notre manière d'être et les magnificences qui se trouvent en Dieu. Notre pouvoir n'est rien auprès de la puissance de Dieu... Ainsi notre parole, comparée à celui qui est la vraie parole, au Verbe, n'est rien... Notre parole n'était pas au commencement; elle ne peut même subsister par elle-même. Car, comme l'observe quelque part le Maître (saint Basile), c'est un bruit qui s'évanouit avec le mouvement de la langue... Mais le Verbe était au commencement, et il demeure éternellement... Telle est donc la grandeur et la dignité du Verbe de Dieu; et celui-ci (Eunomius) vient attribuer à Dieu, comme une chose digne de lui, une parole, un langage composé de noms, de verbes et de conjonctions[3]. »

Ces différences profondes, absolues, entre le Verbe de Dieu et la parole vulgaire, ne seront

[1] *Ibid.*
[2] Serm. 119.
[3] Oratio 12 contra Eunomium.

contestées par personne, pas même par les traditionalistes. Mais sans nier ces différences, dont ils ne se croient pas obligés de parler, entre deux choses de nature si diverse, ils ont découvert et prétendent établir entre elles un rapport tout à fait inattendu et vraiment prodigieux.

Nous accorderions encore que le langage, comme le disait dernièrement l'un d'entre eux, « n'est que l'image parlante du Verbe de Dieu ; » expression qui cependant ne semble pas rigoureuse. Mais il s'agit de bien autre chose. Voici ce que nous lisons dans un travail encore récent, qui nous paraît sérieusement médité, mais dont l'auteur a voulu rester inconnu : « Il y a en Dieu un rapport nécessaire entre sa connaissance et sa parole. Remarquons bien ceci : c'est elle qui éclaire toute la cité céleste... Mais c'est en vain que le Verbe illumine les régions supérieures de ses magnifiques clartés, il n'est pas donné à l'homme, dans sa chair, de s'élever à ces incommensurables hauteurs... L'homme est doué d'une intelligence capable de connaître, mais enfermée dans un corps dont elle ne peut se séparer... elle n'a aucun moyen de participer à cette immense diffusion de lumière qui se fait au-dessus d'elle... Pour combler cet abîme que l'homme n'aurait pu franchir, le Verbe de Dieu, vérité par essence, source de vérité, s'est, dès l'origine du monde, une première fois, et non

moins mystérieusement incarné, si je puis m'exprimer ainsi, dans le langage humain. » Donc *première incarnation* du Verbe éternel, non *moins mystérieuse* que celle qui s'accomplit, *la seconde fois*, dans le sein de la vierge Marie. Le Verbe s'est incarné dès l'origine du monde dans le langage, non-seulement dans la révélation divine, dans la parole de Dieu même, mais généralement dans le langage humain... *si l'on peut s'exprimer ainsi*. Or, il paraît qu'on peut s'exprimer ainsi, et dire que le Verbe s'est réellement incarné dans le langage humain; car « il y a pris une forme sensible, et a, par ce moyen, établi un canal de communication entre les intelligences de la terre et la vérité increéée... La vérité s'étant ainsi unie à un corps dans le langage (incarnation parfaite), sa substance toute spirituelle, et sans cesser d'être spirituelle, étant cependant devenue matérielle (ceci nous paraît beaucoup plus *mystérieux* que *la seconde* incarnation, par laquelle *la substance* du Verbe n'est point ainsi devenue *matérielle*), l'homme a pu la saisir, s'en emparer; elle est devenue accessible à ses sens, et elle s'est, par leur moyen, communiquée à son intelligence. Ainsi, le langage est le lien qui unit le ciel à la terre, Dieu à l'homme (c'est le divin médiateur); il a sa source dans la parole éternelle d'où il découle... C'est donc dans le langage que l'homme peut aller puiser la vérité, objet de sa connais-

sance; et c'est avec grande raison que M. de Bonald l'a assigné comme étant le principe de ses connaissances... Comme le langage humain n'est autre chose, à son origine, que la vérité incréée, la parole éternelle qui a pris une forme matérielle, le Verbe est, à tous égards, le médiateur universel, non-seulement dans l'ordre de la grâce, ce que tous les catholiques confessent, mais aussi dans l'ordre naturel; et ainsi se vérifie à la lettre cette parole : *C'est par lui que tout a été fait, rien n'a été fait sans lui.* Il a créé ce monde physique dont la magnificence nous ravit; mais il a créé aussi, au moyen du langage, ce monde des intelligences bien plus magnifique encore... Et c'est ainsi que *le Verbe illumine tout homme qui vient en ce monde.* »

Ce morceau d'un grave traditionaliste aura sans doute été pris pour objet d'étude et de méditation par un novice de la même école, qui croit pouvoir donner de cette doctrine l'explication suivante : « Le langage participe tout ensemble des sens et de l'esprit, moyen terme destiné à élever l'esprit humain vers Dieu... Ce langage ou moyen terme, ayant mission d'élever l'esprit de l'homme jusqu'à l'esprit de Dieu, de les unir, par cela même qu'il est médiateur, doit participer de ces deux extrêmes. En tant qu'il participe de l'essence divine, ou qu'il émane de Dieu, il est divin, infaillible; c'est là le Verbe divin, pa-

que Dieu, par *des voies* qui nous sont *inconnues*, a communiqué à l'homme, au *moyen* de la parole (ce *moyen* n'est-il point *la voie inconnue?*), les vérités primitives et nécessaires à l'existence de la société qu'il créait, le langage alors ne contenait que des vérités. » Ceci est incontestable, *dans l'hypothèse* que le *langage humain* est le Verbe éternel sous *forme sensible;* et c'est vrai non-seulement *à l'origine*, mais dans tous les siècles. Et la raison nous en semble facile : c'est que *dans cette hypothèse* le langage humain n'est autre chose que la parole divine, ou plutôt l'incarnation divine; mais ce n'est point une parole humaine, alors même qu'elle est répétée par les hommes; ou tout au plus c'est une parole divino-humaine, mais plus divine qu'humaine. Or, c'est dans ce langage unique, dans cette parole toujours et à la fois divine et humaine, qu'il s'agit d'expliquer la possibilité de l'erreur et du mensonge. Voici le tour d'adresse, et la solution traditionaliste : « Comme le Verbe fait chair dans le temps, et habitant parmi nous, s'est soumis à toutes les imperfections de la nature humaine qu'il prenait, hormis le péché (hormis aussi *l'erreur* et toute possibilité d'erreur); de même aussi la vérité increée, en se couvrant des voiles du langage et y prenant un corps pour se rendre accessible à l'homme, s'est résignée à subir, sous sa nouvelle transformation, toutes les conditions de la

matière à laquelle elle s'associait (*hormis le péché* ou le mensonge, et *hormis l'erreur*). Ainsi d'abord, d'infinie qu'elle est en elle-même, elle a consenti à devenir bornée dans le langage. Une et simple dans son essence, elle a bien voulu revêtir mille formes diverses, et être divisée en une multitude innombrable de parties. » Avant de passer, nous voudrions savoir si le Verbe éternel se trouve également incarné dans chacune de ces innombrables parties, dans tous les mots du dictionnaire, par exemple. Il paraît; puisque ce ne sont là que des *formes* diverses qu'il a daigné revêtir, autant de corps innombrables qu'il a pris pour être accessible à l'homme.

Le traditionaliste continue : « De là, il résulte que la vérité, pour se mettre à la portée de l'homme, se présentant à lui partiellement, et par suite d'une manière incomplète, l'homme aussi ne la peut saisir que par partie, et que s'il aperçoit un côté lumineux, il y a toujours un autre qui reste plus ou moins caché dans l'obscurité. Première source d'erreur. » Que, dans ce cas, il y ait erreur dans le jugement interne, c'est possible; mais non dans le langage lui-même, qui étant substantiellement divin, autant et plus qu'humain, ne saurait présenter que la vérité pure, bien que *par parties*.

« Mais il y a plus. La Vérité, cette vierge céleste (il parle du Verbe éternel), en se transformant

dans le langage par amour pour l'homme (*sic enim Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*), s'est livrée à lui, a consenti à devenir sa propriété (*tradidit semetipsum pro me*); et l'homme perverti par le péché, au lieu de lui porter le respect qu'elle mérite, au lieu de la traiter comme sa légitime épouse, a mieux aimé abuser d'elle, (comme il abusa de l'Homme-Dieu lui-même). Il a introduit le mensonge au milieu des vérités que le langage renferme, et dans ce mélange adultère, il a si maladroitement (si adroitement) et si perfidement ourdi son œuvre d'iniquité, que le cœur droit et sincère a souvent beaucoup de peine à faire complétement la distinction de l'un avec l'autre. Seconde source d'erreur. » Tout cela est habilement dit. Seulement nous demanderons ceci : Comment *l'homme a-t-il introduit le mensonge au milieu des vérités que le langage renferme?* Sans doute par la parole, en mêlant dés paroles fausses aux paroles vraies ; et c'est ce qui fait qu'on a tant de peine à distinguer le faux du vrai. Voilà donc un langage faux, à côté d'un langage vrai. Ce langage faux est assurément un *langage humain;* or, ce *langage humain* est-il également *une incarnation du Verbe de Dieu; un corps qu'il ait pris pour se rendre accessible à l'homme; une des mille formes qu'il ait voulu revêtir,* et par laquelle *la substance du Verbe divin toute spirituelle est devenue matérielle;*

un médiateur dans l'ordre naturel, participant de l'essence divine et de la nature de l'homme?... Qui ne voit que le traditionalisme a grand besoin de s'expliquer?

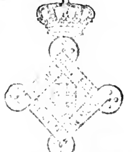
Du reste, toute cette théorie d'une incarnation du Verbe dans la parole humaine ou même dans la parole de Dieu, est au moins étrange, si elle n'est un pur jeu d'esprit et un effort de style.

Que dire pour la réfuter?

Nous ne voudrions offenser ni l'auteur, quel qu'il soit, ni les propagateurs de cette théorie, mais nous dirons simplement ce qui nous paraît : nous croyons qu'elle n'a pas besoin d'être réfutée. Nous la livrons au bon sens du public, et même à son indulgence. Une école est bien pauvre, lorsque ceux de ses défenseurs qui se montrent les plus sérieux, en sont à caresser de telles inventions.

Peut-être pourrait-on y trouver quelque chose de plus grave, à un autre point de vue. Ce n'est rien que ces hyperboles ingénieuses et ces vaines subtilités; mais cette manière facile d'employer arbitrairement, légèrement, les textes sacrés, les mystères les plus augustes, pour décorer et appuyer un système ruineux, est-ce assez de respect et de réserve? Ceci n'est plus de notre compétence, et nous devons nous en reposer sur la sollicitude de nos Pères et de nos maîtres communs.

FIN.



TABLE


1-6-1

CHEZ LES MÊMES LIBRAIRES

[illegible]